







\$150

3283

✓

1000-







Digitized by the Internet Archive  
in 2015









New York, April 1920. Friedrich Kirth.

# Asia major

---

Journal devoted to the Study of the Languages,  
Arts and Civilisation of the Far East  
and Central Asia

---

Introductory Volume

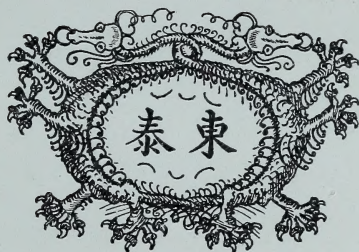
---

Edited by Bruno Schindler Ph. D.

---

## Hirth Anniversary Volume

---



PROBSTHAIN & CO.

41, Great Russell Street,

London, W. C. 1.



This Volume is respectfully dedicated to Professor Friedrich Hirth

---

## Hirth Anniversary Volume

---

Friedrich Hirth nachträglich zu seinem 75. Geburtstage  
ehrfurchtsvoll gewidmet





# TABLE OF CONTENTS — INHALTSVERZEICHNIS

Authors — Autoren	Subjects — Abhandlungen	Page
Hirth, F., Bibliographisches nach eigenen Aufzeichnungen . . .		IX
Schindler, B., and Hommel, F., List of Books and Papers of Friedrich Hirth . . . . .		} XXXIII
— Verzeichnis der Schriften von Friedrich Hirth . . . . .		
— Editorial — Vorwort des Herausgebers . . . . .		LVIII
— Review of Contents of this Issue . . . . .		} LXXVI
— Inhaltsübersicht . . . . .		
Brockelmann, C., Altturkestanische Volkspoesie I . . . . .		I
Conrady, A., Neue austrisch-indochinesische Parallelen . . . . .		23
Erkes, E., The Ta-chao. Text, Translation and Notes . . . . .		67
Ferguson, John C., Chinese Landscapists . . . . .		87
Forke, A., Yen Ying, Staatsmann und Philosoph und das Yen-tse Tsch'ün-tch'iu . . . . .		101
Haas, H., Lun-yü II, 16 . . . . .		145
Haloun, G., Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans. I. Der Clan Fêng . . . . .		165
Hommel, F., Zu den alttürkischen Sprichwörtern . . . . .		182
Hopkins, L. C., The Royal Genealogies on the Honan Relics and the Record of the Shang Dynasty . . . . .		194
Karlgren, B., Contributions á l'analyse des caractères chinois . . .		206
Meyer, Agnes E., On the oldest known Specimen of Chinese Pictorial Art . . . . .		222
Nachod, O., Die ersten Kenntnisse chinesischer Schriftzeichen im Abendlande . . . . .		235
Németh, J., A Turkish word in Curtius Rufus . . . . .		274
Parker, E. H., Ancient Civilisations . . . . .		280
Rosthorn, A. von, Die Hochburg von Zentralasien . . . . .		286
Schindler, B., The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings . . . . .		298
Stein, Sir Aurel, Central-Asian Relics of China's Ancient Silk Trade		367
Stübe, R., The Bear-Cult and the Dramatic Plays of the Maniza in North-Western Siberia . . . . .		375
Takács, Zoltán von, The Elements of Chinese Landscape Painting . .		400
Voretzsch, E. A., Der Wu-Tschuan-Ting . . . . .		409
Waley, A., On the Criticism, Collection, Purchase and Handling of Pictures . . . . .		417
Walleser, M., The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources		421

Wedemeyer, A., Schauplätze und Vorgänge der chinesischen Geschichte gegen Ausgang des dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus. I . . . . .	456
Weller, F., Beiträge zur Erklärung Fa-hsiens . . . . .	560
Wilson, C. E., The Wall of Alexander against Gog and Magog and the Expedition sent out to find it by the Khalif Wāthiq in 842 A.D. . . . .	575
Yih, Z. L., Introduction to Mo-Tzu (Philosopher Mo) . . . . .	613

### Miscellanies — Miszellen

Weller, F., Über den Aufbau des Pāṭikasuttanta. I. Der Pālitext (Dīghanikāya XXIV) . . . . .	620
Schindler, B., Remarks to the Essay by Zoltán von Takács . . . . .	640
Weller, B., Divyāvadāna 373, 15 . . . . .	642
Schindler, B., Paläographisches . . . . .	643
Wang Hsi-chih, Calligraphy . . . . .	643

### Notes and Queries

Bone Inscription (Knocheninschrift), H. 744 . . . . .	643
---	-----

### Review of Books — Bücherschau

Nachod, O., Bibliography of Japan for 1914 . . . . .	644
--	-----

### Plates — Tafeln

Portrait of Friedrich Hirth . . . . .	<i>Frontispiece</i>
---------------------------------------	---------------------

Facing page

I. Landscape Painting of Wang Hsi-chih . . . . .	221
II. Inscriptions on the Painting of Wang Hsi-chih . . . . .	227
III.—VIII. Abbildungen des Wu-tschuan-ting etc. . . . .	416
IX. Calligraphy attributed to Wang Hsi-chih . . . . .	643
X. Bone Inscription (Knocheninschrift) H. 744 . . . . .	643

Verzeichnis der Abbildungen aus „Cartas“, „Ortelius“, „Mendoza“ und „Duret“ zu Art. Nachod . . . . .	273
--	-----

### Maps — Karten

1. Karte der Siedlungen des Clans Fêng, s. Art. Haloun . . . . .	179
2. The territory of the Shang-ti-Cult, s. Art. Schindler . . . . .	353
3. Karte zur Geschichte der Kaiser Yao, Shun und Yü, s. Art. Wedemeyer . . . . .	<i>Folder at end</i>

## ERRATA

- Page VII, line 25, for Rufus read Rufus?  
 „ VII, line 31, for Plyas read Plays  
 „ LI, line 9 from bottom, for draductions read traductions  
 „ LVIII, line 13, for tze read tzü  
 „ LXIII, line 22, for stehen read steht  
 „ LXIV, line 6 from bottom, for Takâcs read Takács  
 „ LXV, line 9 from bottom, for Artur read Arthur  
 „ LXXX, line 26, for Goeze read Goeje  
 „ LXXX, line 14 from bottom, for Keléti read Keleti  
 „ LXXX, line 11 from bottom } the name is to be read: Mahmūd  
 „ LXXXI, line 5 from bottom } ibn al-Ḥusain al-Kāṣṣgarī  
 „ LXXX, line 6 from bottom, for edition read edition.  
 „ LXXXI, line 1, for Silberinse read Silberinsel  
 „ LXXXII, line 14, for Buddhismus read Buddhism  
 „ LXXXII, line 2 from bottom, for bibliograpy read biblio-  
 graphy  
 „ LXXXIII, line 6 from bottom, for Pātikasuttanta read Pāṭi-  
 kasuttanta  
 „ 307, line 16, the old forms after the Liu-shu-t'ung are:  
     陰 霽 余 余 余 余 余 余 余 陰 陰 余 余 余 余  
     霽 零 陰 陰 陽 陽 陽 陽 陰 陰 陽 陽 陰 陰  
 „ 375, line 3, for Strübe read Stübe  
 „ 399, line 2 from bottom, for Erman read German  
 „ 438, last line of text, for tstifye read testify  
 „ 641, line 4 from bottom, for Tze read Tzū  
 „ 642, line 4 from bottom, for Asoka read Aśoka  
 „ 643, line 2, for st'iu read ts'iu.

---



## BIOGRAPHISCHES NACH EIGENEN AUFZEICHNUNGEN

FRIEDRICH HIRTH,

weiland Zolldirektor in chinesischen Diensten und ordentlicher Professor der chinesischen Sprache und Literatur an der Columbia-Universität in New York, wurde am 16. April 1845 in Gräfentonna bei Gotha geboren, wo sein Vater als Rechtsanwalt und Notar am dortigen Amtsgericht lebte. Seine Mutter, Luise geb. Drevelle du Frênes, war die Tochter eines französischen Emigranten, der als Flüchtling während der großen Revolution in die Dienste der Herzöge von Gotha-Altenburg trat. Deren letzten Sprößling, die früh verstorbene Herzogin Luise, Mutter Ernsts II. von Koburg-Gotha und des Prinzen Albert, hatte er in seiner Muttersprache unterrichtet und wurde darauf Professor des Französischen am humanistischen Gymnasium in Gotha, an dessen Hof französisches Wesen durch Grimm und des Herzogs August persönliche Beziehungen zu Napoleon I. eine Freistatt gefunden hatte, wie auch der Illuminatenorden ja schon vorher nach seiner Vertreibung aus Bayern in der Person seines Stifters, des dort verstorbenen Adam Weishaupt, dessen Grab in Gotha nur wenige Schritte von dem Drevelleschen gelegen war. Zwei Brüder, der Verleger und Schriftsteller Georg Hirth und der Maler Rudolph Hirth du Frênes, Ateliergenosse und Intimus Leibls, sind aus der gleichen Ehe hervorgegangen. Früh verwaist, besuchte er das Gymnasium in Gotha, das anfangs unter dem Gräzisten Rost und später unter Marquardt zu den gesuchtesten Bildungsanstalten Deutschlands zählte. Zu seinen Lehrern gehörten mehrere bekannte Philologen, deren Beispiel ihn dem Studium der klassischen Philologie entgegtrieb. Diesem widmete er sich auf den Universitäten Leipzig, Berlin und Greifswald (1865—1869). Die Vorlesungen Ritschls, Haupts und Büchelers zogen ihn vor allen anderen an



und bestimmten seine später auf chinesische Arbeiten übertragene Methode. Er litt, wie die meisten Anfänger, an Allotriismus, d. h. er nahm in seinen Studienplan zu viel Dinge auf, die mit seinem Fachstudium nichts zu tun hatten, um sich erst im späteren Leben nach dem von seinem Lehrer Marquardt so gern betonten Grundsatz „*Quam quisque norit artem in hac se exerceat*“ auf die ausgewählte Sprache, das Chinesische, zu konzentrieren. Ursache dazu waren ganz besondere Lebensführungen. Sir Robert Hart, der bekannte Organisator des chinesischen, internationalen Zolldienstes, suchte 1869 in Deutschland junge Leute von den verschiedensten Arten der Vorbildung für seinen Dienst zu gewinnen. Darunter sollten ehemalige Zollbeamte, Kaufleute, Studenten der neueren Sprachen und auch einige klassische Philologen vertreten sein. Zu den letzteren gehörte der damalige Kandidat des höheren Schulamts Hirth und der uns leider zu früh entrissene, viel begabte P. G. von Moellendorff. Im Juni 1870 trat Hirth seine Stellung als Zollassistent in Kanton an, wo er fünf Jahre lang den Grund zu einer möglichst über die Bedürfnisse seiner amtlichen Tätigkeit hinausgehenden Kenntnis der chinesischen Sprache zu legen versuchte. Zunächst beschäftigte ihn der Dialekt von Kanton, doch entschied er sich bald zu dem auch geschäftlich nützlicheren Mandarindialekt von Peking und die für wissenschaftliche Studien unentbehrliche Schriftsprache. In Kanton, bzw. dem benachbarten Hongkong, lebten damals mehrere dem Studium des Chinesischen mit bekanntem Erfolge obliegende Gelehrte wie John Chalmers, Eitel, Bowra, Gardener, Colborne Baber, E. H. Parker, Hillier u. a., deren Verkehr, wie überhaupt das ganze Milieu der an der Mitarbeiterschaft der eben begründeten Zeitschrift „*China Review*“ unter dem mit Hirth befreundeten N. B. Dennys, viel Förderung und Anregung in seinen Studien bot. Zu diesen Anregungen gehörten vor allen Dingen auch die kurz vorher abgeschlossenen Jahrgänge der Zeitschrift „*Notes and Queries on China and Japan*“ mit ihren kurzen, aber höchst interessanten Beiträgen von Mayers, Bretschneider u. a. Es war in den letzten Jahren seines Aufenthalts in Kanton (1870—1875), daß er anfang, über die Notwendigkeit systematischer Studien als Grundlage tieferen Verständnisses der chinesischen Schriftsprache nachzudenken. Die erste Anregung dazu kam aus der Lektüre von

Stanislas Juliens mustergültigen Arbeiten zur chinesischen Syntax, zunächst in der ebenso leidenschaftlichen wie nützlichen Polemik gegen Pauthier niedergelegt, und in den zwei Bänden seiner „*Boussole de la langue Chinoise*“ zum klassischen Ausdruck gebracht. Juliens Methode, wie sie unter anderem in der Erklärung der chinesischen Texte indischer Fabeln so einleuchtend *ad hominem* demonstriert wird, ließ in ihm den Plan reifen, eines Tages eine chinesische Grammatik zu schreiben, die dem einsam in China lebenden Sprachbeflissenen als Führer dienen sollte. Dieser Plan ist zwar in diesem Umfange nie zur Ausführung gekommen und wurde später, besonders nach dem Erscheinen von von der Gabelentz' *Grammatik der Schriftsprache „mit Ausschluß des niederen Stils“*, vollständig fallen gelassen, aber er führte doch zu einem Kompromiß mit den praktischen Bedürfnissen des Tages, von denen die Behandlung eben dieses niederen Stils dringend gefordert wurde. So entstanden unter Benutzung der damals vorhandenen grammatischen Literatur von Prémare bis Rémusat, Schott und Endlicher die in der „*China Review*“ veröffentlichten „*Notes on Chinese Grammar*“, die später zu einem Handbuch vereinigt, unter dem Titel „*Notes on the Chinese Documentary Style*“ (Shanghai 1888) erschienen. Ein zweijähriger Aufenthalt in Amoy, wohin er 1875 als Assistent und später als Leiter des dortigen Zollamtes versetzt wurde, brachte ihn in Berührung mit den dort studierenden Eleven des holländischen Dolmetscherdienstes, unter denen J. J. M. de Groot, zur Zeit Professor des Chinesischen in Berlin, damals den Grund zu seinen wohlbekannten Erfolgen als Kenner der chinesischen Literatur legte. In Amoy hatte er Gelegenheit, den Entdecker des Moskitos als Zwischenwirt für gewisse Krankheitskeime, Sir Patrick Manson, bei seinen mikroskopischen Studien zu beobachten. Manson war damals als „*Consulting Physician*“ dem Stabe des Zollamtes attachiert und machte seine ersten Entdeckungen der *Filaria Sanguinis Hominis* an seinen Patienten in einem chinesischen Hospital, dem er vorstand. Zwei Sinologen förderten chinesische Literaturinteressen, der englische Konsul Sir Chaloner Alabaster und der Vizekonsul George Phillips, den schon damals die Probleme des Handels zu Marco Polos Zeit beschäftigten. Versetzung in das Statistische Amt des Zolldienstes brachte Hirth nach Shanghai,

wo er mit Unterbrechung von zwei in Europa zugebrachten Urlaubsjahren (1880—1882) von Dezember 1877 bis März 1888 residierte.

In Shanghai geriet er in einen Kreis von Mitstrebenden, der ihm eine Fülle von Anregungen gewährte wie vielleicht kein anderer Platz der Welt. Denn abgesehen von seiner dienstlichen Stellung, die ihn in tägliche Berührung mit den auch in chinesischer Sprache unter Aufsicht des Statistischen Amtes gedruckten Zoll- und Handelsberichten brachte, blühte damals in Shanghai ein Zweig der Londoner Asiatischen Gesellschaft unter dem Namen „*China Branch of the Royal Asiatic Society*“, zu deren Präsidenten er in den letzten Jahren seines dortigen Aufenthaltes gewählt wurde. Diese Gesellschaft hielt ihre meist recht gut besuchten Sitzungen im eigenen Hause ab, wo auch für eine gute sinologische Bibliothek gesorgt war sowie für ein Museum naturwissenschaftlicher und anderer Sammlungen. Zwar bestand der Reichtum jener Bibliothek mehr in den Werken europäischer Sinologen und den durch Austausch erworbenen Zeitschriften als in lediglich chinesischem Material, doch boten die einheimischen Sortimente eine Fülle von alten und neueren chinesischen Druckwerken, aus deren Mannigfaltigkeit der an dieser unerschöpflichen Quelle interessierte Forscher seinen Bedarf decken konnte. So entstand zunächst eine hauptsächlich den sinologischen Problemen der Zeit dienende chinesische Büchersammlung, die 1890 nach Ablauf eines zweiten zweijährigen Urlaubs von der Königlichen Bibliothek in Berlin vor seiner Rückkehr nach China käuflich übernommen wurde. Zu dieser Sammlung gehörten einige bibliographische Seltenheiten, wie das der Zeit der Ming-Dynastie entstammende Dolmetscherwerk *Hua-i-i-yü*, worüber Hirth in seiner Arbeit „*The Chinese Oriental College*“ zuerst berichtete, und dessen die verlorengegangene Sprache des Ju-chi-Volkes schildernde Texte später von Grube an der Hand ihrer Verwandtschaft mit dem Mandschurischen behandelt wurden.

Durch den Verkehr mit Fachleuten wie Giles, Parker, Balfour, Playfair, Kingsmill, von Moellendorff, Edkins und anderen Gelehrten in Shanghai angeregt, entstanden die verschiedenen Interessen innerhalb der chinesischen Studien, denen sich Hirth während seines dortigen Aufenthaltes zuwendete; in erster



Linie die Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen China und dem fernen Westen im Altertum und Mittelalter, deren Hauptergebnisse zunächst in seinem „*China and the Roman Orient*“ (Shanghai 1885) niedergelegt wurden. Parker und Giles waren es insbesondere, die sich durch Vorschläge zur Verbesserung in den Übersetzungen der dem Werke zugrunde liegenden chinesischen Texte als fördernde Ratgeber erwiesen. Eine Reihe von Aufsätzen, zum Teil polemischen Inhalts, drehte sich um dieses Thema, dessen Behandlung, gewissermaßen als „*side issue*“, zu einer weiteren Reihe verwandter Studien in Gestalt seiner Übersetzung und Erklärung des *Chau Ju-kua* führte. Von Chau Ju-kuas Werk war damals trotz seiner die Forscherlust so stark herausfordernden Bedeutung so gut wie nichts bekannt, so daß von Moellendorff in einer Kritik der ersten einschlägigen Arbeiten Hirth als den eigentlichen Entdecker dieses Vorläufers unseres Marco Polo bezeichnen konnte. Die in der chinesischen Literatur vorhandenen Texte zu den Beziehungen des fernen Ostens mit dem Lande Ta-ts'in, d. i. Rom, im Altertum, mit den Patriarchen der Nestorianer und ihrem Gebiete Fu-lin (so nach seiner Auffassung), dessen Schilderungen später das der ganzen Christenheit des Westens umfaßte, im früheren Mittelalter und schließlich alles, was sich auf den chinesischen Handel mit Arabern und Persern im 12. und 13. Jahrhundert bezog, wurde seit seinem Aufenthalte in Shanghai sein eigentliches, zwar eng begrenztes und doch noch so unendlich ausdehnungsfähiges Arbeitsfeld. Das hinderte ihn jedoch nicht daran, sich nebenbei auch anderen, diesem Hauptzwecke nicht dienenden Studien zuzuwenden. Bis dahin hatte sich sein Sammeleifer auf chinesisches Porzellan beschränkt, hauptsächlich als häuslichen Wandschmuck, wobei nach dem Vorgange erfolgreicher europäischer Sammler hauptsächlich Stücke aus der Zeit der Kaiser K'ang-hi (1663—1722) und K'iên-lung (1736 bis 1796) berücksichtigt wurden. Da erhielt er von Dr. A. B. Meyer, dem damaligen Direktor des ethnographischen Museums in Dresden, den er während seines ersten in Dresden verlebten Urlaubs (1880—1882) kennengelernt hatte, eine Reihe von Briefen, worin dieser ihn auf das wegen seiner Kulturwanderungen so interessante Seladonporzellan des Mittelalters aufmerksam machte. Es handelte sich darum, zu entscheiden, ob die in den verschiedensten Gegen-

den der arabischen Kultursphäre gefundenen Stücke alten Seladonporzellans wirklich aus China stammten, wie Meyer gegen Karabaček in einer Museumskontroverse behauptet hatte. Letzterer hatte wegen des Namens martabanî, womit in der arabischen Literatur diese bis nach Marokko und Zanzibar verhandelten charakteristischen Porzellane bezeichnet waren, als aus der Stadt Martaban in Hinterindien stammend erklärt (vgl. Ernst Zimmermanns Beitrag zur Oesterheldschen Festschrift, Berlin 1920, S. 388—394). Die ganze Kontroverse hätte vermieden werden können, hätte man sich der Beschreibungen altchinesischer Porzellane des P. d'Entrecolles in den *Lettres Edifiantes* erinnert, worin die Seladons mit ihren charakteristischen Merkmalen nach chinesischen Quellen geschildert werden. Allein, so dankenswert im allgemeinen das Bestreben nichtsinologischer Fachleute in ihren Arbeiten auf zuverlässige Übersetzungen chinesischer Sprachkenner als einzige Grundlage für wichtige historische Tatsachen zurückzugehen sein mag, so hatte doch im Falle der Seladonporzellane die im übrigen vollberechtigte Anerkennung der Autorität eines Stanislas Julien zu einem fatalen Mißverständnis geführt. Seit dem Erscheinen von Juliens berühmtem Buche „*Histoire, etc., de la porcelaine Chinoise*“, dessen Quintessenz in einer Neuübersetzung chinesischer Texte zur Geschichte des Porzellans in China besteht, hatten die Verfasser umfassender Porzellanfachwerke Juliens Werk als einzige Quelle ad hoc angesehen. Juliens Mißverständnis bestand darin, daß er das chinesische Wort ts'ing, das als Farbenbezeichnung den verschiedensten Schattierungen des Blau und des Grün entsprechen konnte, systematisch durch „blau“ übersetzte, trotz der *contradictio in adjecto*, die in Worten wie „ces porcelaines sont bleues comme du beau jade“ liegen mußte. Die Folge davon war, daß in späteren Werken über die chinesische Porzellanindustrie die ganze historisch so wichtige Klasse der über die arabische Welt des Mittelalters so weit verbreiteten Seladongefäße mit Stillschweigen übergangen werden mußte. Erst nachdem Hirth durch wiederholte Nachfragen bei den chinesischen Sammlern in Shanghai in Vergleich mit den chinesischen Originaltexten die Tatsache festgestellt hatte, daß das verhängliche Wort ts'ing, wenn auch bei blauundweißen Porzellanen „blau“ bedeutend, da wo es sich um monochrome Sorten handelt, durch „grün“ oder seladon-



farbig zu übersetzen ist, wurde der Irrtum aufgeklärt. Nach diesen und ähnlichen Erfahrungen bildete sich bei ihm der in der chinesischen Übersetzungskunst nicht zu umgehende Grundsatz aus, daß Grammatik und Lexikon nicht die einzigen Elemente sind, die bei der Wiedergabe der in alten Texten ausgesprochenen Gedanken in Frage kommen, sondern daß dazu noch ein Drittes gehört, das er später seinen Studenten gegenüber als das „*Milieu*“ bezeichnete. Ein Kapitel aus Livius läßt sich mit Grammatik und Wörterbuch meist ohne Schwierigkeit übersetzen; nicht so ein Text des chinesischen Altertums oder Mittelalters, worin es sich oft um sehr viel mehr als die Übertragung von Wörtern und Sätzen handelt. Hier muß der europäische Leser vor allen Dingen mit dem Milieu vertraut sein, d. h. er muß nicht nur übersetzen, sondern auch identifizieren. Erst wenn er realisiert hat, wovon eigentlich die Rede ist, haucht er seiner Übersetzung das Leben der Forscherarbeit ein. Daher müssen selbst ausgezeichnete Sprachkenner nebenbei auch Sammler sein, wenn es sich um technische Schilderungen handelt. Chinesische Schilderungen fremder Länder gewinnen in der Übersetzung ganz bedeutend durch den gelungenen Versuch, die betreffenden Gegenstände auf Grund anderweitig bekannter Tatsachen wieder zu erkennen. Die wiedererkannten Tatsachen, ob geographische, historische oder technische, werden oft bestätigt durch das Wiedererkennen der ihnen anhaftenden Namen. Die Namen von Völkern, Personen und Dingen erscheinen ja, wenn sie in früheren Jahrhunderten aus heterogenen Kulturkreisen wie denen Westasiens oder Europas nach China gelangen, in scheinbar verstümmelter Gestalt. Gibt doch selbst die Wiedergabe chinesischer Namen in europäischen Texten unseren Marco-Polo-Forschern manche harte Nuß zu knacken, um wieviel mehr die Transskription fremder Namen aus fremden Sprachen in Gestalt chinesischer Schriftzeichen. Ein berühmtes Beispiel ist die Sammlung religionstechnischer Namen und Ausdrücke in Juliens „*Méthode pour transcrire les noms sanscrits, etc.*“, die der buddhistischen Literatur Chinas entnommen ist. Sind nun auch Juliens Identifikationen im einzelnen korrekt, so fehlt ihnen doch noch etwas: ihre phonetische Begründung. Dazu wäre es nötig gewesen, in erster Linie die für die chinesische Transskription verwendeten Schriftzeichen auf

ihren Lautwert nicht nur zur Zeit der Übertragung aus dem indischen Original, sondern auch nach dem Dialekte, den vermutlich der chinesische Übersetzer sprach, zu untersuchen. Derselben Schwierigkeit stehen wir jedoch gegenüber in bezug auf die vom chinesischen Übersetzer vom indischen Punditen gehörten indischen Laute. Die phonetische Begründung dieser buddhistischen Transskriptionen ist daher gerade auf diesem Gebiete recht schwierig. Sie ist jedoch ganz bedeutend einfacher, wenn es sich um die Wiedergabe alttürkischer Namen handelt. Unter diesen glaubt Hirth noch am meisten die Wiedergabe des alten chinesischen Lautes in dem modernen Dialekte von Kanton gefunden zu haben; noch viel annähernder als in dem seinerzeit von Schlegel zum Vergleiche herangezogenen Dialekte von Amoy. Seine Vorliebe für diesen, der alten Aussprache des Chinesischen noch am nächsten stehenden Kantondialekt mag ja daraus entstanden sein, daß er eben in Kanton Chinesisch zu lernen anfang; aber Laufer in seinem bedeutenden Werke „*Sino-Iranica*“ macht ihm dies zwar zum Vorwurfe, wird aber zugeben müssen, daß unzählige Namen und Ausdrücke aus den alttürkischen Inschriften, die sich in der chinesischen Literatur wiederfinden, im Dialekte von Kanton gelesen dem türkischen Original entsprechen. Dasselbe läßt sich von vielen Identifikationen aus den persischen, arabischen und europäischen Kulturkreisen behaupten. Phonetische Probleme dieser Art lagen selbstredend allen Forschungen über die Beziehungen Chinas zu dem Westen in Altertum und Mittelalter zugrunde, und sie führten Hirth zu einer kleinen Entdeckung, die sich in der Folge als recht nützlich erwies, wenn es sich darum handelte, die bereits auf Grund des Tatsächlichen festgestellte oder vermutete Identität eines Ausdrucks durch die phonetische Erklärung der an seinem Namen haftenden Transskriptionen zu bestätigen. Noch in „*China and the Roman Orient*“ (1885, S. 300) konnte er die Silben in der Transskription *Kai-sa* als Äquivalent für das griechische *Kaïōaq* nur vermuten. Die letzte Silbe „*sa*“ wird im Kantonesischen „*sāt*“ gelesen. Daraufhin untersuchte er eine Anzahl von Transskriptionen, in deren westlichen Äquivalenten ein silbenschließendes „*r*“ vorkommt, und fand, daß dieses „*r*“, das ja der chinesischen Zunge unaussprechbar ist, im Altchinesischen, bzw. Kantonesischen als dessen lebendem Repräsentanten, in der Mehrzahl aller Fälle

durch finales „t“ wiedergegeben wurde. So entstand die kleine phonetische Studie „*Chinese Equivalents of the Letter „r“ in Foreign Names*“ (1886). Die Bestätigung jener ersten Vermutung führte in der Folge zu einer, wie ihm schien, plausiblen Erklärung eines vorher zweifelhaften Namens durch einen Kompromiß mit Chavannes' Vorschlag, in jenem *Kai-sa* des 11. Jahrhunderts den Prätendenten des byzantinischen Thrones Nicephorus Melissenus wiederzuerkennen, wie er in dem *Journal of the American Oriental Society*, Bd. XXX, 1909, in dem Artikel „*The Mystery of Fu-lin*“, S. 24—31, nachgewiesen zu haben glaubt.

Unter den Kollegen des chinesischen Zolldienstes befanden sich viele ausgezeichnete Kenner der chinesischen Sprache, ebenso wie in den verschiedenen diplomatischen und Konsulardiensten, ohne daß sie davon je im Dienste der Wissenschaft Gebrauch gemacht hätten, aber das Interesse, das sie in ihren Gesprächen an seinen Forschungen zeigten, mußte selbstredend von anregender Wirkung sein. Unter den älteren Kollegen war es besonders Sir John McLeavy Brown, mit dem er während seiner Lehrzeit in Kanton, sodann im Statistischen Amt in Shanghai und 1890 in Hongkong täglich zusammenarbeitete, wobei nach Bureauschluß oft stundenlange Gespräche über griechische und römische Literatur gepflogen wurden. Das Interesse für seine Forschungen wuchs zu tatsächlicher Mitarbeit aus, als er später während seines Aufenthaltes in Chungking seine im Manuskript bereits vorliegende Übersetzung des Chau Ju-kua mit dem dort als englischer Konsul stationierten jetzigen Generalkonsul in Shanghai Sir Everard Fraser Satz für Satz durchging.

Die Nähe des Jesuitenkollegiums Sikawei mit Gelehrten wie Dechevrens, Heude und Zottoli forderte selbstredend zu häufigen Besuchen dieser mit einer vorzüglichen chinesischen Bibliothek ausgestatteten Missionsanstalt heraus. Hirth bewunderte besonders den greisen Pater Zottoli nicht nur wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit, sondern auch wegen der Einfachheit an Hilfsmitteln, mit der er arbeitete. Er hatte auf seinem Arbeitstische, der bei modernen Sinologen mit Dutzenden von Nachschlagewerken aller Art bedeckt zu sein pflegt, weiter nichts als ein chinesisches Buch, den zu übersetzenden Text enthaltend, ein Lexikon und sein Manuskript liegen. Mit dieser fast primitiven Ausstattung



seines Arbeitsapparates, wobei er nur von Zeit zu Zeit in die in demselben Hause befindliche Bibliothek zu verschwinden brauchte, um sich über einzelne Punkte näher zu informieren, schuf der große Italiener seinen berühmten „*Cursus Literaturae Sinicae*“.

Das Thema, dessen Erforschung Hirth im Anfange der achtziger Jahre hauptsächlich beschäftigte, die Beziehungen des fernen Ostens mit dem römischen Reiche, beanspruchte selbstredend ein gewisses Interesse auch bei Männern von allgemeiner Bildung, die dem Studium der chinesischen Sprache fern standen. So waren es unter anderem die der englischen Tagespresse nahestehenden Gebrüder Robert und Archibald Little, sein Arzt Dr. R. Alexander Jamieson, sein früherer Hausgenosse, der englische Staatsanwalt Hiram Shaw Wilkinson u. a., mit denen er die ihn beschäftigenden Probleme durchzusprechen pflegte, was namentlich für die Darstellung des Themas von großem Vorteil war. Die tägliche Beschäftigung mit der chinesischen Regierungsdruckerei des Statistischen Amtes, wobei er aus den verschiedensten Federn fließende Handelsberichte und Dokumente aller Art in englischer Sprache mit Hilfe eines gut geschulten Personals durch die Presse zu jagen pflegte, ließen ihn eine gewisse Akribie anstreben, die ihm später bei seinen englischen Schriften sehr zugute kam.

Von den 27 Jahren seiner Beziehungen zum chinesischen Zolldienste brachte er dreimal je zwei Jahre auf Urlaub in Europa zu, wo ihm neben der durch den Aufenthalt in der heimatlichen Umgebung bedingten Erholung mancherlei Anregung zu späteren Fachstudien durch befreundete Gelehrte zuteil wurde. 1880—1882 wurde zum Teil im Thüringer Wald und Gotha, doch meist in Dresden verlebt. In Gotha wurde der Grund zu langjährigen freundschaftlichen Beziehungen zu der Firma Justus Perthes und *Petermanns Mitteilungen* gelegt, in Dresden zu Victor von Strauß und Torney, der sich nach den Ereignissen des Krieges von 1866 dorthin zurückgezogen hatte, um nach Aufgabe seiner Ministerlaufbahn in Schaumburg-Lippe ägyptischen und chinesischen Studien obzuliegen. Als es sich im Deutschen Reich um Krieg oder Frieden handelte, hatte er, ein ausgesprochener Feind der Bismarckschen Politik, als Bundestagsgesandter in Frankfurt gegen Preußen gestimmt, später aber durch die Erklärung, dies sei gegen seine Instruktionen geschehen, seinen Fürsten samt dem kleinen lippe-

schen Ländchen vor der Annexion durch Preußen gerettet und war, wenn auch in allen Ehren, aus dem Staatsdienste entlassen worden. So war es sein persönlicher Mißerfolg in der Politik, dem wir die Früchte eines auf philologischen Studien aufgebauten Dichterlebens, seine bekannten Übersetzungen des *Schī-king* und Lautzīs *Tau-tō-king*, verdanken. Durch von Strauß wurde Hirth in den damals in Dresden blühenden exklusiven „*Verein der Vierzehner*“ eingeführt, der nur 14 wirkliche Mitglieder haben durfte, darunter den Goethe - Forscher Frhr. Woldemar von Biedermann, seinen Gartennachbar. Durch diesen wurde er wiederum mit anderen am Goethe-Leben interessierten Kreisen bekannt, so der Familie des Frhrn. Olivier von Beaulieu-Marconnay, der als junger Mann beim alten Goethe verkehrt hatte. Das Interesse an der Persönlichkeit des großen Dichters war schon in dem Knaben Hirth lebhaft erregt worden durch die Erzählungen einer damals 83jährigen Dame, Fräulein Osann, die früher in Weimar gelebt hatte und die mit ihm zur Auffrischung seiner Sprachkenntnisse Französisch las. Er hat seit jener Zeit immer gern Schilderungen aus der klassischen Zeit von Weimar gelesen. Dem vor hundert Jahren in Deutschland noch kursierenden Gerüchte einer chinesischen Übersetzung von „*Werthers Leiden*“ hat er aus Nachfragen und der chinesischen Literatur zu keiner Bestätigung verhelfen können. In Dresden wurde er auch, wie bereits erwähnt, mit dem Direktor des zoologischen und ethnographischen Museums, Dr. A. B. Meyer, bekannt, dessen Interesse für altes chinesisches Porzellan wie auch die berühmten sächsischen Sammlungen ihm später zu einigen Studien zur Geschichte des Porzellans in China die erste Anregung gab. Vorträge, zu denen er schon damals in verschiedenen Städten Deutschlands aufgefordert wurde, so in Leipzig, Gotha, Karlsruhe, Bremen und in Dresden selbst, brachten ihm lehrreiche Beziehungen zu wissenschaftlichen Kreisen und den verschiedenen geographischen Gesellschaften des Heimatlandes. Er war immer gern bereit, von dem damals noch wenig bekannten Volke hinter der großen Mauer Auskunft zu geben. Das Gegenteil davon war ein in Dresden lebender Kaufmann, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts als Teilhaber einer amerikanischen Firma in Kanton ein Vermögen erworben hatte und der lästige Anfragen über das Leben in China auf die einfachste Art abzu-

schütteln pflegte, indem er sagte: „*Nun, es ist eigentlich wie bei uns, nur mit dem Unterschied, daß, wo wir bei der Begrüßung uns gegenseitig die Hand geben, der Chinese sich selbst die Hand gibt.*“ Im übrigen war er die Schweigsamkeit selbst, so daß Hirth von dessen Gattin, die er eines Tages zu Tische führen mußte, das Kompliment hören durfte, sie habe an diesem Abende über China mehr erfahren als durch ihren schweigsamen Gatten während ihrer 15jährigen Ehe. Diese Schweigsamkeit hatte übrigens ihren guten Grund. Der chinesische Aufenthalt dieses sonst ebenso scharfsinnigen wie erfolgreichen Herrn fiel in die letzten Jahre der sog. Faktoreienzeit in Kanton, während der die europäischen Kaufleute mit ihren Dienern wie Gefangene in einem eng begrenzten Bezirke vom Verkehr mit dem Volke abgesperrt leben mußten. Übrigens durfte man schon damals, um ein Vermögen zu erwerben, nicht Sinologe sein. Die Gelehrten der in Kanton 1831—1851 gedruckten Zeitschrift „*The Chinese Repository*“, Männer wie der Verfasser des berühmten Buches „*The Middle Kingdom*“, S. Wells Williams, Morrison, Bridgeman, Gützlaff und andere Missionare haben doch aus ihrem Faktoreiengefängnis heraus der Welt des Westens die schätzenswertesten Kenntnisse vom Reich der Mitte vermittelt.

Ein zweiter längerer Urlaub fiel in die Jahre 1888—1890. Zwar war nach dem Dienstreglement dieser Urlaub längst fällig, aber er wurde verweigert, weil sich zur Zeit kein Nachfolger für seine Spezialität im Statistischen Amte gefunden hatte, und da in der sicheren Voraussicht der Genehmigung alle Vorkehrungen bereits getroffen waren, ließ Hirth Frau und Familie über Marseille nach Berlin vorausreisen, um selbst, enttäuscht, an sein Bureau gefesselt, zurückzubleiben. Dies gab ihm jedoch Gelegenheit, seinen längst gehegten Wunsch nach einer Amerikareise zur Ausführung zu bringen. Kaum war die Familie abgereist, als ein Telegramm des Chefs ihn benachrichtigte: der Nachfolger ist ernannt, und Sie können abreisen, sobald er eingetroffen ist. In charakteristischer Weise beglückwünschte ihn darauf Hart zur Reise über San Francisco, indem er schrieb: „*I am glad to observe Mrs. Hirth has had her time and you are going to have your line.*“ Sir Robert Hart korrespondierte fleißig mit den jüngeren Beamten seines Dienstes, um sie später, nachdem sie mit seinen Verwaltungsgrundsätzen



hinreichend vertraut, sich selbst zu überlassen. Seine Privatbriefe waren mit lateinischen Zitaten gespickt, so auch die semioffiziellen Antworten, die er auf bogenlange 14tägige Berichte seiner Commissioners dem Sekretär ad hoc in die Feder diktierte. So ließ er Hirth eines Tages auf die längere Schilderung der Vorzüge eines Stückes Land, das dem Zollamt von einem chinesischen Besitzer zum Kaufe angeboten wurde, und den Vorschlag, beim chinesischen Gouverneur wegen des Ankaufs anzufragen, einfach mit dem Senekaschen Diktum antworten: *Qui timide rogat docet negare*. Hirth, wie so mancher andere, hat von diesem Grundsatz bei seinem eigenen Chef später mit Erfolg Gebrauch gemacht. Hart liebte selbständiges Handeln, wenn es in seinem Sinne gut war, war aber auch freigebig mit seiner Kritik beim Gegenteil. So mußte einer seiner Stellvertreter zum Gaudium der Unterbeamten Komplimente wie das folgende in seine Akten aufnehmen: „*Your action in this case has been foolish throughout*.“ Als Hirth sich eines Tages über seine Versetzung nach Chungking, dem von aller Welt abgeschnittenen westlichsten Hafen am oberen Yangtze, beklagte, wurde ihm der Trost zuteil, er solle sich freuen über dieses Zeichen des Vertrauens, denn es nähme mehrere Wochen in Anspruch, um aus Peking Verhaltensmaßregeln zu erholen. Wenn Hart in Hirths administrativem Verhalten etwas schätzte, so war es vielleicht die konservative Art, mit der er in den verschiedenen bisher von ihm bekleideten Stellungen zu Werke ging. Hirth hatte sich vorgenommen, sobald er einen neuen Posten antrat, an den bestehenden lokalen Gewohnheiten und Einrichtungen zunächst nichts zu ändern, bis er nicht mindestens 6 Monate persönlicher Erfahrung hinter sich hatte. „*Quieta non movere*“ war sein erster Verwaltungsgrundsatz. Nachdem er im Frühjahr 1888 seine Abreiseerlaubnis glücklich durchgesetzt hatte, folgte nun eine durch die interessantesten Episoden unterbrochene Heimreise. In Salt Lake City verbrachte er zwei Tage, und als ein hoher Würdenträger der dortigen Landeskirche, der ihn während dieser Zeit in liebenswürdiger Weise als Cicerone begleitete, ihm bei einer letzten Spazierfahrt nahelegte, daß er jetzt wegen der bereits festgesetzten Weiterreise nur noch die Wahl zwischen zwei Genüssen habe, einem Bade im Salzsee und einem Besuche beim Patriarchen, entschied er sich für das letztere, weil ihm seiner

Einbildung nach das Salz jenes „*Toten Meeres*“, womöglich ohne Badehandtuch, nichts Verlockendes zu haben schien. Vor der Tür des Patriarchen überreichte ihm sein Begleiter ein gedrucktes Formular mit den Worten: „*Herr Doktor, Sie brauchen nur zu unterzeichnen, und Sie sind Mormone.*“ Dies war nun ein kleines Mißverständnis, denn er gab es zurück mit der Bemerkung, daß damit seine ihn in Deutschland erwartende Gattin doch wohl nicht ganz einverstanden sein dürfe. Seiner Gattin aber schickte er einen langen Brief, der zwar wie die meisten Reiseschilderungen von Mißverständnissen strotzte, aber mit der beruhigenden Versicherung schloß, daß er diese Zeilen im Pullmankupée auf dem Wege nach Chicago schreibe. New York machte einen überwältigenden Eindruck, der selbst durch späteren 18jährigen Aufenthalt nicht abgeschwächt wurde, und beim ersten Anblick der Alpenfestungen jener vielverleumdeten Wolkenkratzer beschlich ihn eine Gänsehaut. Ein alter Schulkamerad aus Gotha, den er nach jahrzehntelangem Vergessen wieder aufgesucht hatte und der mit einer blühenden Familie in New York als Lehrer lebte, führte ihn in der Stadt umher. Ein Abstecher nach New Haven galt dem Besuche des großen Sprachforschers William Dwight Whitney, der leider wegen eines Herzleidens an seinen Krankenstuhl gefesselt war, ihm aber mit Stolz die Erfindung eines Möbels erklärte, das ihn in den Stand setzte, ohne jede Anstrengung die schweren Bände des mit seinen eigenen Beiträgen bereicherten Sanskrit-Wörterbuches zu sich in Sehweite heranzuziehen. Zwei lebenswürdige Töchter zeigten ihm bei einer Spazierfahrt im selbstgeleiteten Gefährte die Schönheiten der Umgegend. Dort fiel ihm die Riesenstatue einer weiblichen Figur auf, die ihn lebhaft an die in seiner Heimat oft gesehene Germania erinnerte, worauf seine Führerinnen ihn darauf aufmerksam machten, daß man sie hierzulande „*Liberty*“ nenne. Das berühmte gleichnamige Wahrzeichen von New York sollte er bei Ein- und Ausfahrt in jenem Welthafen in der Folge oft genug wiedersehen. Von New York führte ihn die in Gesellschaft alter Reisegefährten genossene Überfahrt nach London. Dort war der Sammelpunkt vieler alter Freunde aus China, und die Sekretäre der Geographischen Gesellschaft, Henry Walter Bates und Scott Keltie, vermittelten die Bekanntschaft mit geistesverwandten Gelehrten. Nach zwei-

wöchentlichem Aufenthalte in der englischen Hauptstadt erreichte er seine inzwischen in Berlin domizilierte Familie. Der Berliner Kreis sinologisch interessierter Gelehrter brachte ihm manche Förderung, vor allem durch den Verkehr mit Rudolph Virchow, der als Präsident der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte bemüht war, Gelehrte aus den verschiedensten Wissenszweigen zu Beiträgen zur Erforschung bestimmter Probleme zu überreden. So entstanden die Arbeiten *„Der Mäander und das Triquetrum in der chinesischen und japanischen Ornamentik“*, ein Vorstoß in das Gebiet der chinesischen Kunstgeschichte, *„Über Augenbrauen und Brauenshminke bei den Chinesen“* und *„Die Geschichte der Hauskatze in China“*. Die Berliner Geographische Gesellschaft blühte unter dem Vorsitze von Richthofens, und am Orientalischen Seminar lehrte damals noch Prof. Carl Arendt, aus dessen Schule verschiedene bedeutende Sinologen hervorgegangen sind. Anregungen eigener Art erhielt er von dem vielge-reisten Dr. Fedor Jagor, der sich besonders für das Kleinhandwerk aller Völker, so auch der Chinesen, interessierte. Wilhelm Schott lebte nur noch kurze Zeit. Als Ersatz für ihn trat Georg von der Gabelentz als Professor des Chinesischen an der Berliner Universität ein. Verhandlungen mit dem preußischen Kultusministerium, von welcher Seite ihm die Professur am Orientalischen Seminar an Stelle von Arendt und das Direktorat eines noch abzutrennenden Ostasiatischen Museums für Völkerkunde an Stelle von Wilhelm Grube angeboten wurde, auf dessen Berufung nach Leipzig man gerechnet hatte, zerschlugen sich, weil Hirth auf einer ordentlichen Professur für Chinesisch an der Berliner Universität bestand. Im Herbst 1889 beteiligte er sich am Orientalistenkongreß in Stockholm und Christiania, wo er mit Schlegel und Cordier näher bekannt wurde. Auf der Fahrt von Stockholm nach Christiania wurde die Gründung der Zeitschrift „T'oung Pao“ beraten, wobei Schlegel und Cordier mit der Schriftleitung und Hirth mit der Verfassung des ersten Artikels über *Die Erfindung des Papiers in China* beauftragt wurden. Diesem Artikel sollten noch mancherlei Beiträge folgen, namentlich *„Die Länder des Islâm nach chinesischen Quellen“* (1894), *„Scraps from a Collector's Note Book“* (1905) u. a. Er wurde bei dieser Gelegenheit mit zahlreichen Gelehrten aus allen Ländern Europas



bekannt und kehrte befriedigt nach Berlin zurück. Im Frühjahr 1890 trat er die Rückreise nach China an, wo er zunächst als Vizezolldirektor des Hafens Kowloon mit Wohnsitz in Hongkong stationiert einen der schönsten Sommer des sonst recht lästigen südchinesischen Klimas verlebte. Dort brachte noch Dr. Ernst Eitel die letzten Jahre seines chinesischen Aufenthaltes zu, der inzwischen zum „Inspector of Schools“ der englischen Kolonie ernannt worden war, nebenbei die Zeitschrift „*China Review*“ herausgab und später als Pastor nach Australien übersiedelte. Auch mit dem inzwischen alt gewordenen John Chalmers kam er noch oft zusammen, selbstredend bei sinologischen Gesprächen. In jenen Tagen legte er den Grund zu einem Teil seiner Lebensphilosophie, die darauf ausging, das, was den meisten Menschen das Leben verbittert, in eine Quelle des Vergnügens zu verwandeln. Er hatte in den höchsten Höhen der Niederlassung ein recht komfortables Wohnhaus gemietet und wäre dort so recht in der Lage gewesen, nach der Rückkehr von damals sehr häufigen, in Gesellschaft von Freunden eingenommenen Familiendiners im Klubsessel die letzte Zigarre des Tages zu genießen, säßen nicht an den Wänden mit gespreizten Fühlhörnern jene über fingerlangen Kakerlaken, die einem über das Gesicht flogen, auf dem Schreibtisch soeben beendigte Briefe mit Tinte besudelten, um in einer Schublade zu verschwinden. Sein Verdruß über jene unwillkommenen Geradflügler verwandelte sich bald in Jagdvergnügen, nachdem er entdeckt hatte, daß ein an der Wand sitzender Kakerlak ebenso leicht zu beschleichen wie zu erlegen ist, wenn man es richtig anfängt. Die Kakerlakenjagd wurde mit der Zeit so interessant, daß er mit Bedauern in seinem Klubsessel Platz nahm, wenn sich nicht vorher einige Opfer an den Wänden eingefunden hatten. Ähnliche Erfahrungen machte er nach seiner gleich in demselben Sommer erfolgten Versetzung als Direktor des Zollamtes in Tamsui auf der Insel Formosa. Dort waren es die talergroßen Zikaden, die sich pünktlich am 21. Juni mit Sommers Anfang einfanden, um dem ruheliebenden Europäer das Gefühl des Geschmortwerdens in der Bratpfanne so recht deutlich zu veranschaulichen. Eine Windbüchse mit Schrotkörnern ist das geeignete Instrument zur Jagd auf diese lästigen Tiere. Erst nach einiger Übung gelingt es, den Urheber jenes sinnbetäubenden Lärms

auf einem zimmer- oder haushohen Zweige unter den Bäumen des Gartens zu entdecken. Weitere Übung erforderte die Erlegung der Zikade, die, vom Schrote getroffen, mit schrillum Surren in spiralförmigem Fluge auf den Boden sauste, worauf ein eben angelernter junger Jagdhund das meist wohlgenährte Tier zu verzehren suchte. Dagegen wendete sich der englische Arzt, der als ausgezeichnete Nimrod Hirths Ratgeber in seinen Sonntagsjägerbestrebungen war, indem er sagte: „*Wenn Ihnen das Leben dieses jungen Hundes lieb ist, so nehmen sie ihn nicht mit auf die Zikadenjagd.*“ Aber das Trainieren des jungen Hundes, der bald lernte, sein Opfer nur totzubeißen ohne es zu verschlingen, war nun eine weitere Quelle des Jagdvergnügens. Die Zikade ist augenscheinlich mit größerer Intelligenz begabt, als man einem solchen Insekte zutrauen sollte, denn nach kurzer Zeit mied sie die Bäume seines Gartens, sobald sie des Jägers mit der Windbüchse gewahr wurde, so daß er die Nachbargärten aufsuchen mußte, um dem neuentdeckten Sporte obzuliegen. Es wimmelt in tropischen und subtropischen Gegenden an heißen Sommerabenden von lästigen Insekten aller Art, die sich namentlich um die Lampe des Lesenden scharen. Das Betrachten und Einfangen jedes von ihm vorher noch nicht gesehenen Tieres wuchs zu einer Sammlung von Hunderten verschiedener Arten, unter denen sich, wie später von den Gelehrten des Wiener Hof-Museums festgestellt wurde, mehrere bisher unbekannte Spezies der Insel Formosa befanden. Ein Umstand, dem in jener Zeit leider keine vergnügliche Seite abzugewinnen war, ist das Vorherrschen der *Malaria*, die auch Hirth hart an den Rand des Grabes brachte. Die Bewohner des chinesischen Dorfes starben wie Fliegen, und unter den Mitarbeitern im Stabe des Zollamtes wuchsen die Krankenlisten zu einer bedenklichen Höhe. Da galt es, jede nur denkbare hygienische Maßregel zu ergreifen, um den Gesundheitszustand unter den Bewohnern des Hafens zu heben. Schlammige Reisfelder in der Nähe des Zollamtes wurden trockengelegt, um mit Eukalyptusbäumen bepflanzt zu werden, die erst von Australien verschrieben werden mußten. Schlafstätten gefährdeter Individuen, die sich wegen der Erdbeben damals noch auf ebener Erde befanden, wurden in stockwerkhohe Gebäude verlegt. Unterirdische Kanäle wurden sorgfältig desinfiziert. Malariafördernde Bäume, wie die vielwurzelige chine-



sische Baniane, wurden aus den Gärten entfernt und durch Fichten ersetzt, kurz es wurden alle Maßregeln ergriffen, die, ob nachweislich wirksam oder nur auf Aberglauben beruhend, dem Umgreifen der Seuche Einhalt zu tun schienen und die Geheimrat Virchow in einem Brief an Hirth als von *hygienischem* Instinkt zeugend erklärte. In der Tat stellte sich schon nach Jahr und Tag heraus, daß die Zahl der Malariaerkrankungen im Stabe des Zollamtes gegen frühere Erfahrungen um etwa zwei Drittel zurückgegangen war. Von der durch die Malaria veranlaßten Erkrankungsgefahr abgesehen wäre die Insel Formosa ein idealer Aufenthalt für jeden Naturfreund gewesen, und die Insel verdient ihren Namen „Formosa“ wegen ihrer landschaftlichen Schönheit mehr als mancher andere Punkt dieser Erde. Damals war nur der westliche Teil der Insel von den Chinesen kolonisiert worden. Der größte Teil des Berglandes im Innern, dessen Rückgrat von einer 10 000—12 000 Fuß erreichenden Alpenkette gebildet wird, war noch ganz in den Händen der Wilden, unter denen man die Ganzwilden und die Halbwilden unterschied. Letztere lebten mit den Chinesen in friedlichem Verkehr. Von den Ganzwilden hatte Hirth Gelegenheit, ein Dutzend schöner Exemplare, Männer und Frauen, kennenzulernen, denen er bei einem ihrer seltenen Besuche in der europäischen Kolonie eine kleine Teegesellschaft gegeben hatte. Wenn man jahrelang unter Chinesen gelebt hat, wirkt der Anblick dieses Völkchens nur erquickend. Von den mongolischen Schlitzaugen war nichts zu bemerken. Von den Frauen waren einige geradezu hübsch. Die Art, wie sie ihre Gesichter tätowiert hatten, die blaupunktierten Streifen, die, von den Mundwinkeln ausgehend, allmählich an Breite zunehmend, sich über die beiden Backen bis zu den Ohren hinzogen, gab den jugendlich frischen Gesichtern einen feschen, kühnen, schneidigen Ausdruck, der in Verbindung mit wohlwollenden, einschmeichelnden Augen einen eigentümlichen Reiz ausübte. Die wilden Damen hatten ihre Maultrommeln mitgebracht. Hirth mußte sich zu einer der kleinen Frauen niederbeugen, um die zarten Töne auch deutlich hören zu können; dabei leuchteten ihre schelmischen Augen, als ob sie sagen wollten: „*Klingt das nicht wunderschön?*“ Weniger lebenswürdig mag freilich das wilde Volk den Chinesen erschienen sein, deren Truppen sie bei endlosen Kämpfen verzweifelten Widerstand entgegensetzten. Die steilen Felswände, die das Alpenland

der Wilden versperren, bilden eine natürliche Festung, deren Erstürmung auch einer besser geschulten Armee Schwierigkeiten machen würde. Wie Affen erklimmen sie diese Felsen auf Pfaden, in die sich keiner ihrer Verfolger wagt; sie halten sich in ihren Schlupfwinkeln versteckt, bis sich eine Gelegenheit bietet, den Feind aus sicherem Hinterhalte anzugreifen. Dieses ewige Warten, um schließlich doch eine Schlappe davonzutragen, wirkte auf die Truppen, die sich bei der Verteidigung gegen die Franzosen im Jahre 1884 gar nicht so schlecht benommen hatten, geradezu entmutigend; der Kampf gegen die Wilden war daher keineswegs beliebt. In den letzten Tagen seines Aufenthaltes, nachdem er durch ein Telegramm seines Chefs als Direktor des Zollamtes nach Chinkiang am unteren Yangtsekiang berufen worden war, erhielt er unerwartet den Besuch des Ethnographen Dr. Jagor, der auf einer seiner berühmten Weltreisen begriffen war, des Brillat-Savarin von Berlin, der den Küchenchefs seiner Freunde manche harte Nuß zu knacken aufgab. Nach einer langen und eingehenden Unterhaltung mit seinem chinesischen Koch war für ein selbst europäischen Ansprüchen genügendes Frühstück gesorgt, das den alten Herrn für all die auf seiner Reise von Port Said bis Hongkong ausgestandenen kulinarischen Leiden reichlich entschädigte. Ohne ein Wort zu sagen, verzehrte er mit sichtlichem Behagen die ihm vorgesetzten Gänge, bis er beim Salat, den sein Wirt nach allen Regeln der Kunst selbst zubereitet hatte, in die Worte ausbrach: „*Hm, hm! Das hätte ich Ihnen gar nicht zugetraut.*“ Hirths Nachfolger als Commissioner in Tamsui war H. B. Morse, der Verfasser einer Anzahl hochwichtiger Werke volkswirtschaftlichen Inhalts. Die Fahrt nach Shanghai legte Hirth in Gesellschaft Dr. Jagors zurück und trat, nachdem er den alten Herrn wegen des guten Essens im französischen Hotel untergebracht und ihn mit dem Pionier des chinesischen Handels am oberen Yangtse, Archibald Little, bekannt gemacht hatte, seinen Posten in Chinkiang an. Dort fing er an, sich in seinen Mußestunden mit chinesischer Kunst zu beschäftigen. Die Nähe von Yangchóu am Kaiser-Kanal, von wo aus der Kunstmarkt von Shanghai schon seit Jahren versorgt worden war, brachte es mit sich, daß sich bald Beziehungen mit den Antiquitätenhändlern jener Stadt einstellten. Diesmal richtete sich sein Augenmerk besonders auf

chinesische Malereien sowie die einschlägige einheimische Literatur. Yang-chóu ist die Stadt, von der seinerzeit Marco Polo behauptete, *Gouverneur* gewesen zu sein. Daraufhin erwarb Hirth die Chronik jenes Gebietes, fand aber zu seinem Erstaunen, daß genau in den Jahren, in denen der berühmte Venezianer dort gelebt haben muß, nicht er, sondern ein chinesischer Würdenträger den Gouverneursposten inne hatte. Dagegen war ein mongolischer Prinz damals zum Befehlshaber der dortigen Truppen ernannt worden, dem möglicherweise Marco Polo als Ratgeber zur Seite gestanden haben könnte. Bei einem Besuche in Chinkiang wurde Hirth mit dem Vizekönig Liu K'un-i bekannt. Derselbe konsultierte ihn über die Hebung des Teehandels in den von ihm beherrschten drei Provinzen, der angesichts der indischen Konkurrenz von Jahr zu Jahr mehr in den Hintergrund trat. Schon in Formosa war er instruiert worden, den damaligen chinesischen Gouverneur Schau Yu-lién zur Einführung indischer Methoden der Teeerzeugung zu überreden. Der Plan scheiterte jedoch an dem durchaus gerechtfertigten Widerstande der Teepflanzer, die einstimmig erklärten: „*Wir haben ja in Amerika einen ausgezeichneten Markt für unseren Oolongtee und sind mit der Lage unseres Teehandels vollkommen zufrieden. Führen wir indische Methoden ein, so könnten wir möglicherweise unsere besten Kunden verlieren, ohne zu wissen, welche Vorteile uns dafür entschädigen. Versuchen Sie Ihre Experimente auf dem Kontinent, wo der Teehandel wirklich in Rückgang begriffen ist, aber nicht bei uns.*“ Nach diesen Erfahrungen glaubte Hirth dem Vizekönig Liu K'un-i den Rat geben zu müssen, eine Anzahl junger Teepflanzer nach Indien zu schicken, wo sie auf unter der Hand von der chinesischen Regierung erworbenen Plantagen die indischen Methoden studieren sollten. Ob dieser Plan je zur Ausführung kam, ist ihm nicht bekannt geworden. In Chinkiang hatte er noch ein interessantes Erlebnis. Nachdem er in Formosa zwischen dem chinesischen Gouverneur und dem Kommandanten eines französischen Kriegsschiffes, des späteren Admirals de Jonquiére, der beauftragt war, für die beim letzten Kriege zwischen China und Frankreich bei Kelung, dem zur Jurisdiktion von Tamsui gehörenden chinesischen Kriegshafen, gefallenem französischen Soldaten Grabdenkmäler zu errichten, zur Vermeidung von Mißverständnissen ver-



mittelt hatte, kam Kapitän de Jonquièrre mit seinem Kriegsschiffe nach Chinkiang, wo er Hirth zu einem Diner an Bord einlud. Um sich zu revanchieren, veranstaltete dieser ein Diner im Commissioner's Haus, wozu er alle der französischen Sprache mächtigen Mitglieder der europäischen Gemeinde des Platzes einlud. Als er zu diesem Zwecke den Chef der französischen Mission, den Jesuitenpater Chevalier, besuchte, lehnte dieser zunächst die Einladung ab, indem er sagte: „*Impossible, puisque c'est vendredi, et je suis catholique*,“ worauf Hirth entgegnete: „*Mais, mon Père, il y aura du choucroute*.“ „*Du choucroute? Je viendrai*,“ sagte Père Chevalier. In Chinkiang fing er an, sich für Photographie als Sport zu interessieren, dem er für Porträt und Landschaft treugeblieben ist. Seine Versetzung nach Ichang brachte ihn in die Nähe der schönsten Landschaften am oberen Yangtsekiang. Dort wohnte er in einem alten chinesischen Tempel, dessen verschiedene Stockwerke, auf schwere schräge Balken gestützt, mit Götzenbildern ausgestattet waren. Diese würden seine Amtswohnung zu einem unheimlichen Aufenthalte gemacht haben, hätte nicht die Gattin eines seiner Vorgänger im Amte es verstanden, aus dem scheinbar unbrauchbaren Milieu mit Vorhängen, Portieren, Teppichen und Wandbehängen aller Art die unteren Räume des Tempels in einen Aufenthalt von raffinierter Gemütlichkeit zu verwandeln. Nur kurze Zeit darauf erfolgte seine Versetzung nach Chungking, dem damals westlichsten Flußhafen unter der Jurisdiktion des fremden Zolldienstes. Die Reise dorthin war höchst interessant, aber beschwerlich. Die chinesische Dschunke, in der Hirth mit seinem gesamten Hausrate und seiner Bibliothek von einigen Dutzend halbnackter Kulis flußaufwärts durch die gefährlichen Stromschnellen gezogen wurde, erlitt unterwegs Schiffbruch, nachdem die Taue an einem scharfkantigen Felsen zerrissen waren, so daß ein Teil seiner Bücher hoffnungslos beschädigt wurde. Ichang war damals der Terminus der europäischen Schiffahrt und bildete die Grenze des Tieflandes und der an die Sächsische Schweiz erinnernden, von unregelmäßigen Flußtälern durchschnittenen Gebirgslandschaft der Provinz Ssī-ch'uan. Erst nach 28tägiger Fahrt erreichte das Schiff Chungking, wo er sich in einem hochgelegenen, mit verschiedenen tempelartigen Gebäuden bedeckten Grundstücke häuslich einrichtete. Dort fand er

besonders freundliche Aufnahme bei den Mandarinen des Ortes. Li Schu-chang, der Tau-t'ai, dem etwa ein Drittel der Provinz Ss'ï-ch'uan unterstellt war, hatte als Gesandtschaftssekretär in England so mancherlei von Europa gesehen und hatte sich später als chinesischer Gesandter in Japan durch die Wiederherausgabe seltener Texte des Mittelalters besondere Verdienste erworben. Er war ein begeisterter Literaturfreund und schätzte in Hirth die gleichen Bestrebungen. Sein Verkehr mit dem englischen Konsul Fraser war, wie schon erwähnt, für die Übersetzung des Chau Ju-kua sehr nutzbringend. Die erste französische Handels-expedition, die von Hongkong und Shanghai aus Fühlung mit dem Handel in Ss'ï-ch'uan zu nehmen bestimmt war, brachte im Februar und März 1894 mit ihren Herren und Damen einiges Leben in die entfernte europäische Kolonie, ebenso die unerwartete Ankunft des durch seinen trockenen Witz bekannten Australiers Dr. G. E. Morrison, der die Reise von Ichang nach Chungking in einem offenen Boote in der erstaunlich kurzen Zeit von 14 Tagen zurückgelegt hatte, um von dort aus die Reise nach Birma und Indien fortzusetzen. Morrison hat später viele Jahre in Peking als Korrespondent der „Times“ gelebt.

Eines Tages schickten Nachbarn von der englischen Mission mit der Bitte, ihnen aus der Not zu helfen, wegen eines sprachunkundigen, soeben aus der Mongolei eingetroffenen alten Herrn. Hirth machte in ihm die Bekanntschaft des berühmten russischen Forschungsreisenden Potanin, dessen Gattin, die so großen Anteil an allen seinen Arbeiten und Reisen genommen hatte, während der Reise wenige Tage vorher gestorben war. Potanin führte an Stelle eines Dolmetschers ein kleines dickes Buch bei sich, worin er die wichtigsten Wörter und Redensarten in etwa fünf verschiedenen Sprachen ins Russische übersetzt fand. Viel konnte ihm dasselbe allerdings nicht nützen, aber es gelang doch, mit Hilfe einiger deutscher Brocken sich mit ihm über seine traurige Lage zu verständigen. Als Hirth sich am andern Morgen von ihm verabschiedete, saß er in einem chinesischen Flußboote weinend auf dem Sarge seiner unersetzlichen Gattin, ein Bild des Jammers, wie man es nach dem Verluste einer so bedeutenden Frau verstehen konnte.

Im Juni 1895 trat Hirth seinen dritten zweijährigen Urlaub an, den er mit seiner Familie in München zubrachte. Die Fahrt,



den Strom abwärts, von Chungking nach Ichang, erfolgte in 8 Tagen. In Shanghai ergänzte er seine durch den Schiffbruch am oberen Yangtse einigermaßen dezimierte chinesische Bibliothek und kam im Juli 1895 über Genua und den Brennerpaß in München an. Nach beendigtem Urlaube, zwei Jahre später, kam er um seinen Abschied vom chinesischen Zolldienst ein, der ihm mit den üblichen Pensionsabfindungen (Kapital „in lieu of pension“) gewährt wurde. Vom chinesischen Dienste frei, wurde er von den Kollegen zum Mitgliede der Bayerischen Akademie der Wissenschaften erwählt. Auf Grund seiner Liebhaberei im Sammeln chinesischer Kunstgegenstände hatte er den Plan gefaßt, eine chinesische Kunstgeschichte zu schreiben, wobei er die chinesisch-philologische Grundlage und sein ältester Sohn Herbert, ein Kunsthistoriker aus der Schule Schmarsows in Leipzig, die ästhetische Bearbeitung übernehmen sollte. Der Tod seines Sohnes im blühenden Alter von 27 Jahren (1901) ließ diesen Plan leider nicht zur Ausführung kommen. Wie sehr bei einer derartigen Arbeit die Mitwirkung nicht-sinologischer Fachleute nötig gewesen wäre, fiel ihm besonders durch den Verkehr mit ausübenden Künstlern auf, deren Urteil beim Anschauen alter chinesischer Gemälde oft das Gegenteil von dem aussprach, was er sich selbst dabei gedacht hatte. Unter diesen Künstlern war es namentlich sein Freund und ehemaliger Hausgenosse Prof. Karl Gussow, der ihm beim Betrachten chinesischer Meisterwerke manche von der landläufigen so ganz verschiedene Auffassung beibrachte. Hirth hat seit jener Zeit immer ausübende Künstler als die besten Kritiker im Anschauen chinesischer Kunstwerke, insbesondere Malereien, betrachtet. Als Ergebnis einiger philologischer Vorstudien legte er dem Orientalistenkongreß in Paris (September 1897) eine Arbeit „*Über die einheimischen Quellen zur Geschichte der chinesischen Malerei*“ (München und Leipzig 1897, englisch von Mrs. Agnes Meyer, New York, G. E. Stechert & Co.) vor. Beim Kongreß, an dem er persönlich teilnahm, lernte er die meisten französischen und manche andere Sinologen kennen, unter denen leider der uns viel zu früh entrissene Eduard Chavannes vermißt wurde, weil er zur Wiederherstellung seiner Gesundheit zur Zeit in der Schweiz Aufenthalt nehmen mußte. Sein Schüler Paul Pelliot machte für ihn in liebenswürdigster Weise die Honneurs bei den Sinologen.

Einen kulinarischen Glanzpunkt seines Lebens erlebte Hirth bei einem Diner, zu dem er vom chinesischen Gesandten in Paris eingeladen wurde, als ihm ein mysteriöses Gericht vorgesetzt wurde, das er zunächst für wiederholt aufgekochtes Sauerkraut hielt. Ein Mandarin, der sich unter den Gästen befand, klärte ihn darüber auf, daß dies Vogelnester höchster Qualität seien. Die französische Speisekarte bezeichnete die Delikatesse als „*Nids d'oiseaux à la Shanghai*“. Der Genuß dieser Speise machte auf Hirth, der sonst mit der einfachsten Kost gern vorlieb nimmt, einen unvergeßlichen Eindruck, und als er zur Zeit der Welt-Ausstellung in St. Louis Henri Cordier in New York fragte, ob er sich jenes selbst in China nie gekosteten Präparats erinnere, erhielt er die Auskunft, daß dies die Erfindung eines Pariser Kochs sei, die von ersten Feinschmeckern der Stadt für das Beste erklärt würde, das man einem Gaste vorsetzen könne. Bei diesem Diner lernte Hirth seinen Freund Wilhelm von Radloff, den Petersburger Akademiker, kennen, der ihn alsbald aufforderte, sich an den Arbeiten der russischen Akademie für die Erforschung der alttürkischen Inschriften zu beteiligen. Radloff brachte zum Zwecke des besseren Zusammenarbeitens den nächsten Sommer in München zu, wo Hirth sich in die *chinesischen Quellen zur Geschichte des Türkenvolkes im 7. und 8. Jahrhundert* vertiefte. Die betreffende Arbeit erschien unter dem Titel: „*Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk*“ in Radloffs „*Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*“, 2. Folge. Ein Hauptergebnis dieser Untersuchung war die Ansicht, daß der unter drei Großchanen dienende türkische Minister Tonjukuk mit einem in China erzogenen und dort früher wohlbekannten türkischen Führer aus vornehmem Geschlechte Namens A-schī-tö Yüan-chön identisch sei. Diese auf den ersten Blick als kühn erscheinende Hypothese wurde zunächst von E. H. Parker in der „*China Review*“ heftig bekämpft. Aber nach der Auffassung von Wilhelm Thomsen, dem Entzifferer der alttürkischen Schrift („*Turcica*“, S. 98 u. f., Helsingfors 1916), läßt sich eine von der Radloffschen Übersetzung abweichende, verbesserte Wiedergabe einer Stelle in der Inschrift des Tonjukuk nur dadurch verstehen, daß wir die Identität jener beiden Persönlichkeiten voraussetzen.

Nach der Besetzung von Kiau-tschóu (1897) wurde er ganz gegen seine persönlichen Neigungen von Freunden und wissen-

schaftlichen Gesellschaften in das politische Fahrwasser gezogen, indem er in den geographischen und Kolonialgesellschaften Deutschlands Vorträge über das neue Schutzgebiet und die politische Lage in China zu halten veranlaßt wurde. Seine aus chinesischen Literaturdenkmälern geschöpften Ansichten über die Geschichte des neu-erworbenen Gebietes brachte ihn in Konflikt mit dem Freiherrn v. Richthofen, der in verschiedenen die Fragen des Tages berührenden Publikationen gänzlich unhaltbare Behauptungen über jenen Teil des nördlichen China aufgestellt hatte. Die in dem Ausspruch gipfelnde Behauptung, „die Übersetzung des Schriftzeichens für *kiau* durch ‚Leim‘ im Namen Kiau-tschou sei ein Irrtum, *kiau* heiße ‚stolz, hochmütig‘ und nicht ‚Leim‘,“ reizten Hirth zu emphatischem Widerspruche gegen diesen und viele andere Irrtümer, und als diese in v. Richthofens Buch „*Kiau-tschou und sein Hinterland Schantung*“ im Tone der Autorität wieder vorgetragen wurden, konnte er seinem sinologischen Gewissen nicht widerstehen, in der „*Beilage zur Allgemeinen Zeitung*“ (1898, Nr. 218 und 219) seiner Ansicht über die angeblichen chinesischen Sprach- und Literaturkenntnisse des großen Geographen Ausdruck zu geben. Wohl wissend, daß er sich dadurch viele Feinde unter den Anhängern v. Richthofens machen mußte, trug er geduldig die Folgen, die darin bestanden, daß er seine Kandidatur für eine ordentliche Professur in Berlin aufgeben würde, die in der Folge durch die Berufung de Groot besetzt wurde. Beim Orientalistenkongreß in Rom im Oktober 1899 vertrat er die Bayerische Akademie der Wissenschaften. Bei dieser Gelegenheit machte er die Bekanntschaft italienischer und anderer Fachgenossen und des nach ruhmreichen Forschungsreisen zurückgekehrten Sir Aurel Stein. Fortgesetzte Beziehungen zur Petersburger Akademie führten auf Veranlassung der dortigen Orientalisten zu einem Rufe dorthin zunächst zum Zwecke einer wissenschaftlichen Beschreibung der dortigen chinesischen Bücherschätze, und schon hatte er angefangen, sich mit russischen Sprachstudien zu beschäftigen, als er (1902) auf Empfehlung der dortigen Orientalisten, gestützt auf ein Gutachten von H. A. Giles, als ordentlicher Professor des Chinesischen auf den soeben gegründeten Lehrstuhl dieser Sprache an die Columbia-Universität in New York berufen wurde.



Im September 1902 trat er sein dortiges Lehramt an, dem er bis zu seiner Pensionierung am 1. Juli 1917 vorstand. Als Assistent für das Studium der nordchinesischen Umgangssprache wurde ihm ein dieselbe in besonders reiner Aussprache beherrschender, in China geborener und dort aufgewachsener jüngerer Mann beigegeben, der später eine Stelle im Eisenbahndienst antrat. Eine Zeitlang assistierte in der chinesischen Abteilung der Universität Berthold Laufer, der für Anthropologie und ostasiatische Sprachen außerhalb des chinesischen Studienkreises angestellt war, aber bald darauf in seine jetzige Stellung als Kustos der anthropologischen Abteilung des Field-Museums in Chicago eintrat. Die im schönsten Gebäude der Universität aufgestellte Bibliothek enthielt eine nützliche Auswahl chinesischer Werke, darunter ein vollständiges, schönes Exemplar der großen Enzyklopädie *T'u-schu-tsi-tsch'öng* in einem vom ehemaligen Tsung-li-yamön veranstalteten Neudrucke, das der Universität von der chinesischen Regierung bei Gelegenheit der Errichtung des neuen Lehrstuhles gewidmet worden war. Im Laufe seiner Lehrtätigkeit wurde auf Hirths Empfehlung die chinesische Büchersammlung bedeutend vermehrt, unter anderm auch durch eine Anzahl besonders wichtiger und seltener Werke. Für buddhistische Texte und den Grundstock der chinesischen Büchersammlung hatte bereits Dr. Laufer auf seiner letzten Reise in China gesorgt. Auch die Sammlung von fremdsprachlichen Werken über China und Ostasien wurde, soweit es die Mittel erlaubten, vervollständigt. Gleich im ersten Semester seiner Tätigkeit entwarf Hirth einen systematischen Lehrplan, wobei das Hauptgewicht auf das Studium der Schriftsprache gelegt wurde. Besondere Vorlesungen wurden dabei für solche Studenten eingefügt, die sich nur über die Geschichte, Kultur und das Leben des chinesischen Volkes unterrichten wollten, ohne sich der Sprache selbst zu widmen. Ein Teil dieser Vorlesungen ist unter dem Titel „*The Ancient History of China to the End of the Ch'ou Dynasty*“ (Columbia University Press, New York 1908) im Druck erschienen. Die auf das Studium der Sprache selbst gerichteten Kurse waren teils für Anfänger, teils für Vorgesrittenere berechnet. Denn unter den in der chinesischen Abteilung eingeschriebenen Studenten befanden sich mancherlei ältere Herren, die als Missionare oder Ingenieure 5, 6 bis zu 15 Jahren in China selbst dem Studium

abgelegen hatten, um während eines ein- oder zweijährigen Urlaubs in der Heimat systematisch zu arbeiten. Für diese Klasse von Studenten und andere Vorgeschrittenere waren besondere Seminare vorgesehen unter dem doppelten Gesichtspunkte: Geschichte, Sprache und Literatur einerseits, und Regierungs- und Verwaltungsangelegenheiten andererseits. Zu seinen Studenten in der letzteren Abteilung gehörte der spätere chinesische Gesandte Wellington Koo, der seinerzeit bei den Verhandlungen in Versailles eine hervorragende Rolle gespielt hat. Zu den Vorträgen und Übungen in der Universität selbst gesellten sich noch Vorlesungen vor einem allgemeinen Publikum. Dieser von Anfang an entworfene Lehrplan wurde von Jahr zu Jahr mit geringen, durch die jeweilige Zusammensetzung des Studentenmaterials bedingten Abweichungen unverändert beibehalten. Unter den Studierenden befanden sich Leute von den verschiedensten Vorbildungsgraden, auf die selbstredend Rücksicht genommen werden mußte, nicht nur Amerikaner, sondern auch Japaner und Chinesen. Unter den letzteren haben sich einige durch sehr verdienstliche Doktorarbeiten über das chinesische Kulturleben in englischer Sprache ausgezeichnet.

Als Chinesenfreund ex officio wurde er in New York des öfteren ersucht, bei besonderen Besuchen aus dem Reiche der Mitte die Honneurs zu machen. Unter seinen Freunden aus China verkehrte er am häufigsten mit dem Reformphilosophen K'ang Yu-weï, der sich, aus China verbannt, längere Zeit in New York aufhielt und ihn in seiner Privatbibliothek oft besuchte. Dort empfing Hirth auch den Besuch anderer chinesischer Politiker wie den späteren Justizminister Liang K'i-tschau und den Mitbegründer der Republik Dr. Sun Yatsen, durch dessen Unterhaltung er zu seiner Überraschung darüber belehrt wurde, daß er gegenüber den beiden Erstgenannten sich zu absoluter Gegnerschaft bekenne; denn diese waren kaiserlich, während er für die Republik kämpfte. Während seines Aufenthaltes in New York begann seine Zusammenarbeit in der Herausgabe des *Chau Ju-kua* mit W. W. Rockhill. Derselbe war in seiner diplomatischen Laufbahn schon in den achtziger Jahren nach China geführt worden, wo er als Gesandtschaftssekretär in Peking reichlich Gelegenheit fand, sich für China und seine Literatur zu interessieren. Der Plan zu jener gemein-



samen Arbeit entstand gleich nach der ersten Bekanntschaft mit Rockhill, der damals als Direktor des International Bureau of American Republics (etwa 1905) in Washington lebte. Rockhill war auf Grund seiner umfangreichen Belesenheit in der asiatischen Reiseliteratur, wozu ihm der Besitz einer umfangreichen einschlägigen Bibliothek sehr zu Hilfe kam, der geeignete Mann für die von ihm selbst vorgeschlagene Mitarbeit. Bald darauf wurde er zum Gesandten in China ernannt, zu welchem Zwecke er 1905—1909 in Peking residierte. Hirth übergab ihm seine englische Übersetzung des chinesischen Textes, von dem schon mancherlei Abschnitte teils englisch, teils deutsch erschienen waren. Von Peking aus entspann sich eifriger Briefwechsel zwischen den beiden Herausgebern, so daß 1909, als Rockhills Ernennung zum amerikanischen Botschafter in Petersburg erfolgte, das Manuskript bereits druckfertig vorlag. Die russische Akademie der Wissenschaften übernahm den Druck, und so wurden die Korrekturen in den nächsten Jahren zwischen St. Petersburg und New York ausgetauscht.

Der Druck war längst beendet, als Rockhill auf seinen Wunsch zum Botschafter in Konstantinopel ernannt wurde, welchen Posten er bis zu seinem durch den Parteiwechsel bedingten Abschiede innehatte. Die chinesische Regierung bot ihm darauf die Stellung eines politischen Ratgebers an. Ein Abschiedsdiner, das Willard Straight ihm vor seiner Abreise nach China mit einigen Freunden im Century Club in New York gab, sollte leider das letzte Zusammenreffen Hirths mit seinem talentvollen und fleißigen Mitarbeiter sein. Dieser erkrankte während der Reise und starb, noch ehe er sein Ziel erreichte, in Honolulu. Im Century Club, in den Hirth bald nach seiner Ankunft vom Präsidenten der Universität eingeführt und als Mitglied vorgeschlagen worden war, vereinigten sich die interessantesten Führer des amerikanischen Geisteslebens, unter denen er unzählige wertvolle Bekanntschaften machte. Besondere Anknüpfungspunkte geselliger Art ergaben sich aus seinem Interesse für ostasiatische Kunst. Zu den Museen in New York und ihren Beamten unterhielt er angenehme Beziehungen, besonders aber auch zu den reichen Sammlern alten Porzellans und alter Gemälde. Einen Teil der berühmten chinesischen Gemäldesammlung von Charles L. Freer in Detroit, Michigan, lernte er bei Gelegenheit einer besonderen Ausstellung noch kennen, doch sah er die

Errichtung des für die Freerschen Kunstschatze zugleich mit diesem zu erbauenden Museums in Washington nur in seinen Anfängen. Die größten Sammler waren natürlich Interessenten, denen die größten Mittel zur Verfügung standen. Leute wie Pierpont Morgan sen., der für seine Kunstschatze ein besonderes Museum erbaut hatte, H. O. Havemeyer und viele andere beherrschten den Kunstmarkt in New York und machten seine Preise, die zum Teil unerschwinglich waren. Alle diese Herren geboten auch zweifellos über ein gewisses Kunstverständnis, aber Hirth hatte sich schon längst, gestützt auf die in kleinem Maßstabe gesammelten eigenen Erfahrungen, in der Stille gesagt, daß die Erkenntnis, betrogen zu sein, die beste Erziehung zur Kunstkennerchaft ist. Als Kenner chinesischer Gemälde schätzte er Ernest F. Fenollosa, mit dessen Anschauungen er jedoch in vielen Punkten nicht übereinstimmte. Morgans Berater in Sachen des altchinesischen Porzellans war William M. Laffan, der Herausgeber der Zeitung „*Sun*“, mit dem Hirth mancherlei Ideen über diese Liebhabereien austauschte. Bei einem Diner im Laffanschen Hause saß Hirth einem alten, weißhaarigen Herrn gegenüber, der mit einem fast kummervollen Gesichtsausdrucke den Eindruck machte, als könnte er jeden Augenblick Selbstmord begehen. Zu beiden Seiten saßen elegante Damen, die bei jedem seiner wenigen Worte in heiteres Gelächter ausbrachen, so daß Hirth seinen Tischnachbarn fragte: „Wer ist denn dieser alte Herr?“ worauf die Gegenfrage erfolgte: „*Do'nt you know Marc Twain?*“ Er starb wenige Jahre darauf, wie man sagte, an Nikotinvergiftung, da er sich hartnäckig weigerte, den Rat des Arztes, von seiner Zigarre zu lassen, zu befolgen. Gewissenhafte Buße für die Sünden des früheren Lebens hatte Hirth im Jahre 1908 vor diesem Schicksal bewahrt. Ein Tischnachbar bei einer der vor dem Kriege alljährlich unternommenen Europa-reisen, der wie er selbst ein leidenschaftlicher Kaffeetrinker und Zigarrenraucher war, nebenbei 600facher Dollarmillionär, hatte ihm seine Quelle für guten Kaffee („*Mandoling, Green*“) verraten, wozu er noch bemerkt hatte: „Sie bezahlen nur 35 Cents für das Pfund und bekommen ihn um 2 Cents billiger, wenn Sie gleich einen ganzen Sack (= 5 Pfund) kaufen.“ Gesagt, getan. Seine französische Haushälterin, die ihm täglich 2—3 mal ein silbernes Kännchen mit dem aus frisch gebrannten Bohnen hergestellten

Göttertrank vorsetzte, hatte ihn leider nie vor den Folgen dieser Unvorsichtigkeit gewarnt, da ihn ein unwiderstehlicher Zug dazu zwang, es bis auf die Nagelprobe zu leeren. Die nächste Folge war ein täglich wachsender Konsum an schweren Havannazigarren, und diesem folgte wiederum „wie die Trän' auf den herben Zwiebel“ ein Anfall jenes schmerzhaften Übels, der *Angina pectoris*, von dem die Ärzte sagen, es gäbe keine Empfindung im lebenden Organismus, die das Gefühl des eintretenden Todes so deutlich versinnliche. Dies genügte zu dem heroischen Entschlusse, Kaffee sowohl wie Tabak und verschiedene andere Lebensgifte von Stund an über Bord zu werfen. Dem Tabak zu entsagen ist beim Asketismus dieser Art das schwierigste. Erst wenn man das Experiment mit Erfolg gemacht hat, sieht man ein, wieviel Kredit einem Buche voll guter Ideen lediglich einer Kiste guter Zigarren, die der Verfasser in seinen Arbeitsstunden rauchte, zuzuschreiben ist. Die Feder sträubt sich bei jeder Zeile, und Monate vergehen, bis sich die gewohnte Arbeitsfreudigkeit wieder einstellt. Eine kleine Herzschwäche, die seit jener Katastrophe zurückgeblieben ist, zwang ihn zu vorsichtigem Leben und einer gewissen Selbsterziehung zu absoluter Gemütsruhe, einer Tugend, die zwar in seinem Falle nur die Not als Ursache hatte, die aber seit 13 Jahren trotz der stellenweise recht trüben Weltlage gute Früchte gezeitigt zu haben scheint. Dazu gehört allerdings eine gute Natur, die ernstere, lebenerschütternde Krankheiten nicht aufkommen läßt. Unterstützt wurde er darin durch das Lesen medizinischer Werke, von denen er nur die Hälfte verstand, und zwar sicherlich falsch, die ihm jedoch das Material zu seinen hygienischen Grundsätzen lieferten. Denn schon von Jugend auf war ihm aus dem Kreise von Weimar und Jena nächst Schiller und Goethe einer der bedeutendsten Klassiker Hufeland gewesen mit seiner „*Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*“, und Ludovico Cornaro, der 100jährige Italiener, war sein Vorbild. Als Leipziger Student war er mit Karl Ernst Bock bekannt geworden, dessen „*Buch vom gesunden und kranken Menschen*“ damals gewissermaßen den makrobiotischen Markt beherrschte. Bis herab zu Lorand, dessen Buch „*Über das Altern*“ im englischen Gewande selbst in Amerika fleißig gelesen wurde, hatte er die Literatur über Lebensverlängerung fleißig studiert und ins Praktische zu



übertragen versucht, bis dato nicht ohne Erfolg, wenn auch keine Macht der Welt einen solchen garantieren kann. Seine Bibliothek enthält etwa 50 medizinische Werke, besonders solche, die er möglicherweise selbst eines Tages zu konsultieren in Versuchung kommen könnte, weshalb er sie schon im voraus studiert hat. Da er mehr zur gichtischen als zur tuberkulösen Anlage neigt, nahm er besonderes Interesse an Alexander Haigs bekanntem Buche über „*Uric acid*“, das ihn zwar nicht zum Vegetarianer machte, aber doch dazu bestimmte, den Fleisch- und Teegenuß bedeutend einzuschränken.

Das Leben in New York ist sehr gesellig, und ohne Essen und Trinken geht es dabei nicht ab. Es würde zu weit führen, wollte er die Namen so vieler hochgeschätzter Gönner unter Amerikanern jeglicher Abstammung anführen, denen er so oft liebevolle Aufnahme in der Stadt wie auf dem Lande verdankte. Sehr angenehme Stunden verlebte er im Hause des um 16 Jahre älteren Karl Schurz, mit dem er jedoch immerhin noch dunkle Erinnerungen aus der Revolutionszeit von 1848 austauschen konnte. Schurz war wie Hirth Autodidakt als Klavierspieler und spielte wie auch Hirth viel aus dem Gedächtnis, und so brachten sie einst einen ganzen Abend damit zu, musikalische Erinnerungen aus dem Revolutionsjahr auszutauschen. War auch Hirth damals erst 3 Jahre alt, so wurden doch die bekannteren Melodien in den nächsten 5 Jahren als Gassenhauer auf den Straßen gespielt, gesungen und gepfiffen. Für solche Zwecke war die musikalische Erziehung Hirths eben gut genug, und bei den guten Freunden in China waren zu manchen Zeiten, wenn zufällig keine ausgebildeten Talente in der Gesellschaft vorhanden waren, die Anforderungen an einen Amateur des Klavierspiels recht mäßig. Er erinnert sich noch mit Vergnügen eines unverdienten Triumphes, den er eines Tages feierte, als ein großer Salon voll Herren und Damen aller Nationen zu einem sog. musikalischen Abende eingeladen war, und wo er die Kühnheit hatte, alte deutsche Studentenlieder in Dur und Moll aus freier Phantasie vorzutragen, wobei eine ältere amerikanische Dame ihn mit den schmeichelhaften Worten belobte: „It is such a treat to listen to you and I am so fond of classical music.“ Dies war nun allerdings nicht die Regel im gemüthlichen alten China. Denn es gab auch Zeiten, in denen Herren



und Damen der Gesellschaft sich als Musiker von wirklichem Können hören ließen. Das Lob der amerikanischen Dame hatte ihn jedoch tief beschämt, und so entschloß er sich, bei Gelegenheit seines nächsten längeren Urlaubs in Dresden bei einem renommierten Meister noch einige Stunden im Klavierspiel zu nehmen. Der Maestro war ein Verwandter der Familie des Hofrats Friedrich Kind, und die qualvollen Klavierstunden, während deren der peinlich gewissenhafte Lehrer bei jedem Takte ausrief: „Halt, halt, so geht das nicht,“ fanden in demselben Musikzimmer an der Bürgerwiese statt, in dem der Uronkel Friedrich Kind mit Karl Maria v. Weber seine ersten Verhandlungen über den „*Freischütz*“ gepflogen hatte. Während der Stunden saß auf dem Sofa behaglich und schweigsam ein weißhaariger alter Herr, der geduldig zuhörte, wie der ungelehrte Schüler von seinem Neffen, dem Virtuosen, ausgescholten wurde, besonders wenn er den Versuch machte, alte Studentenlieder in Dur und Moll zu variieren. „Ach, lassen Sie doch den Unsinn“, pflegte er zu sagen. Doch als der junge Lehrer einmal auf 5 Minuten verschwand, konnte Hirth dem unwiderstehlichen Drange, in seiner Art zu phantasieren, nicht widerstehen. Bei dieser Gelegenheit sagte der alte Herr auf dem Sofa: „Lassen Sie sich nur nichts weismachen. So wie Sie spielen, haben wir früher alle gespielt.“ Hirth war vernünftig genug, dieses Kompliment nicht wörtlich zu nehmen. Aber er hatte doch immer noch gewisse Erfolge mit seinem Klavierspiel aufzuweisen. Als Zolldirektor in Tamsui pflegten seine Assistenten und ein paar unverheiratete Nachbarn ihn abends nach Tisch zu besuchen. Sie kannten zwar 10 Uhr als seine Polizeistunde, kannten aber auch seine Schwäche, nicht imstande zu sein, wohlmeinende Besucher aus noch so dringenden Gründen einfach hinauszuerwerfen. So war eines Abends die Polizeistunde längst überschritten, als die jungen Leute ihn fragten: „Won't you give us another tune?“ Hirth suchte in Bachs „wohltemperiertem Klavier“ die schwierigste Fuge aus und spielte sie mehr schlecht als recht, wie er es eben nicht anders konnte, seinen musikbegierigen Freunden vor. In 10 Minuten war das Zimmer leer. Er war jedoch immer vorsichtig genug, sich vor schönen Frauen, die nebenbei Meisterinnen des Klavierspiels waren, nicht hören zu lassen, um ewiger Ungnade zu entgehen. So hatte er jahrelang mit Gustav Mahler verkehrt,

dessen Gattin, eine hervorragende Pianistin, nach so langer Freundschaft ganz erstaunt war, zu hören, daß Hirth überhaupt je die Tasten des Klaviers berührt hatte. Mahler war ein so großer Musiker, daß Hirth mit ihm über alles andere als Musik zu sprechen pflegte, so wenig wie Mahler sinologische Themata berührte. Aber eines Tages, als er mit ihm in Frau Mahlers Loge einen berühmten Violinspieler die bekannte Chaconne von Bach vortragen hörte, verstieg er sich zu der Bemerkung, daß dieses Stück wohl sehr schwer sein müsse, aber schön finde er es eigentlich nicht. Darauf gab ihm Mahler die charakteristische Antwort: „Das kann ich Ihnen sehr wohl nachfühlen.“ Hirth war von der naiven Anschauung ausgegangen, daß etwas musikalisch Schönes nicht auch Bravourstück sein dürfe, worin ihm selbst Techniker des Geigenspiels beistimmten, während Mahler auf den unsterblichen Johann Sebastian nichts kommen lassen wollte.

Zur Zeit der St. Louiser Ausstellung kam der kaiserliche Prinz P'u-lun, der, wie ihm Sir Robert Hart damals schrieb, als *präsumtiver Erbe des chinesischen Kaiserthrons* galt, was in der Folge durch anderweitige Bestimmungen der Kaiserinwitwe vereitelt wurde, mit dem bei der Regierung der Vereinigten Staaten akkreditierten Gesandten Sir Liang Chen-tung aus St. Louis nach New York, und sein erster Wunsch war, die Columbia-Universität kennenzulernen. Hirth wurde beauftragt, am ersten Tage seines Aufenthaltes die Führung zu übernehmen. Ihm zu Ehren gaben die Professoren der orientalischen Abteilung ein Frühstück in der Universität. Hirth hatte den Prinzen und seine Begleiter in einem Automobil abgeholt, dessen Führer instruiert war, vorsichtig auf unbekannten Wegen durch den Central-Park nach Hirths in der Nähe der Universität gelegenen Privatwohnung zu fahren, um jedes Aufsehen zu vermeiden. Aber die Nachricht, daß ein chinesischer Prinz dort erwartet wurde, mußte sich wie ein Lauffeuer verbreitet haben, denn das Haus war von einer großen Schar Neugieriger aus dem Janhagel der Nachbarschaft belagert. Der Prinz interessierte sich besonders für die zum großen Teil nach europäischer Art gebundenen chinesischen Bücher, die, aufrecht stehend, leicht aus dem Fache herausgenommen und wieder eingestellt werden konnten, im Gegensatze zur Methode der Gelehrten in China, wo vielbändige Werke flach auf Tischen übereinander aufgeschichtet werden, was

den Grund zu mancherlei Verwirrungen legen muß, wenn der Benutzer einer größeren Büchersammlung nicht peinlich gewissenhaft sich an die Reihenfolge der Bände kehrt. Von Hirths Privatbibliothek zog die kleine Gesellschaft nach der nahen Universität, zunächst um die dortigen chinesischen Bücherschätze zu besichtigen. Das Mittagessen, zu dem der Prinz eingeladen war, wurde im Seminarzimmer für indo-iranische Sprachen, dem bestausgestatteten der orientalischen Abteilung, serviert, und die Tischordnung war eine raffiniert ausgedachte Zusammenstellung von Persönlichkeiten, wie sie zueinander paßten. Der Präsident der Universität saß an der Spitze der Tafel, und da der Prinz kein Wort Englisch verstand, mußten die übrigen Gäste so placiert werden, daß eine animierte Unterhaltung über die verschiedenen Literaturen Asiens nicht ausgeschlossen war. Dem Prinzen gegenüber saß der chinesische Gesandte, der in Amerika studiert hatte und alle Eigentümlichkeiten des akademischen Lebens leicht erklären konnte. Neben ihm saß Prof. Jackson, der Vertreter des Faches für indo-iranische Sprachen (nebenbei nächst dem spanischen Gesandten in China, den Hirth vor 20 Jahren kennengelernt hatte, der höflichste Mann, der ihm je begegnet war). Dieser verstand zwar nicht Chinesisch, zeigte aber bei allem, was gesagt wurde, den Gesichtsausdruck der freundlichsten Zustimmung, so daß der Prinz glauben mochte, er nehme persönlichen Anteil an einem Kollegium von Gelehrten, in dem lediglich in chinesischer Sprache über die wichtigsten Probleme der orientalischen Wissenschaft verhandelt wurde. John Dynely Prince, ein Mann von mezzofantischem Sprachtalent, sprach zwar alles, aber nicht Chinesisch, war aber dafür Professor des Assyrischen, und konnte daher wichtige Beiträge zu dem orientalischen Gespräch liefern. Die semitischen Sprachen waren durch Richard Gottheil vertreten. Der Prinz schwamm in einem Meere des Vergnügens, dessen Gipfelpunkt erreicht wurde, als einer der Gäste den Vorschlag machte, daß jeder der anwesenden Orientalisten auf einer hölzernen Schultafel mit Kreide eine kleine Inschrift aus seiner Spezialität anbringen sollte. Gesagt, getan. Hirth machte den Anfang mit einem Spruche des Konfuzius, wobei er ein Schriftzeichen (was ihm häufiger passierte) nicht richtig niederzeichnete. Der Prinz stand auf und machte die nötige Korrektur. Er selbst schrieb darauf einen mandschurischen Satz nieder, und bald



sah man Sanskrit, Hebräisch, Arabisch und Keilschrift an der großen Tafel prangen. Es wurde beschlossen, das merkwürdige Kreidedokument am folgenden Tage durch einen Photographen verewigen zu lassen, als jedoch Hirth am nächsten Morgen die Szene jenes Konviviums betrat, fand er, daß ein übereifriger Officeboy die Tafel mit dem Schwamm für den Tag wieder hergerichtet hatte. Die interessante Inschrift war verschwunden. Der Nachmittag war einem Besuche des „Museum of Natural History“ gewidmet, wo eine vornehme Amerikanerin beim Tee die Honneurs machte. Dieselbe versuchte den Prinzen über die Art des Teetrinkens am chinesischen Kaiserhofe auszukundschaften, namentlich über den Zusatz von Milch und Zucker. Die Antwort lautete recht diplomatisch: „Bisweilen mit Milch, bisweilen mit Zucker, bisweilen mit beiden, bisweilen ohne beides.“ Überhaupt war er bei verfänglichen Fragen nicht leicht ins Bockshorn zu jagen. So erfuhr Hirth durch einen seiner Begleiter, daß ihm bei einem ihm zu Ehren gegebenen Diner ein ganz besonders gut zusammengesetztes Dessert von Eiscreme, seiner Lieblingsspeise, vorgesetzt wurde, worüber er der Dame des Hauses ein überschwängliches Kompliment machte. Diese trug ihm die untertänigste Bitte vor, daß, wenn er jemals im Kaiserreich China etwas zu sagen haben würde, er ihr das Privilegium der einzigen Fabrikantin dieses guten Eiscremes übertragen möge, worauf der Prinz antwortete: „Mit Vergnügen, aber nur unter der einen Bedingung, daß ich der einzige Konsument sein werde.“ Auf der Fahrt zu dem großen Diner, das ihm zu Ehren veranstaltet wurde, schien der Prinz etwas kleinlaut geworden zu sein; auf die Frage, was ihn bedrücke, hieß es, daß er sich vor der Rede fürchte, die er abends vor einer tausendköpfigen Menge halten müsse. Hirth tröstete ihn mit einer seiner persönlichen Erfahrungen. Er wäre 50 Jahre alt geworden und hätte nötigenfalls wochenlang ununterbrochen über ein wissenschaftliches Thema reden können, konnte aber nun und nimmermehr eine Tischrede halten; schließlich sei ihm die Zunge bei der Hochzeit der Kinder des Dichters Björnson gelöst worden, bei welcher Gelegenheit sich bedeutende Tischredner hören ließen, worauf seine Tischnachbarin ihn anstieß mit den Worten: „Jetzt sollten Sie eigentlich eine chinesische Rede halten.“ Dies leuchtete ihm ein, er klopfte an sein Glas und sprach 5 Minuten Chinesisch unter donnerndem Applaus. Da der Prinz



unter ganz ähnlichen Umständen vor den Bewohnern New Yorks in seiner Muttersprache, von der keiner ein Wort verstand, sprechen sollte, war kein Grund zur Nervosität mehr vorhanden. Solcher Führungen übernahm Hirth während seines New Yorker Aufenthaltes viele mit Vergnügen, denn es gab dabei immer interessante Dinge und Menschen zu sehen. Von seinen Seminarübungen und Vorlesungen abgesehen, hat Hirth bis zu seinem Abschiede von New York unzählige Korrespondenzen erledigt, von denen viele recht trivialer Natur waren, wie z. B. die Bitte um einen echten chinesischen Hundennamen für einen *Chow-dog*, einen meist rothaarigen kantonesischen Hund, was ihn freundlichen Damen gegenüber zu den eifrigsten Nachforschungen anspornte; denn er war in China unzählige Male von chinesischen Straßenkötern angekläfft worden, ohne sich nach ihren Namen zu erkundigen. Es kommen ja in der chinesischen Literatur bisweilen Hundennamen vor, aber seine eingeborenen chinesischen Studenten, die er in solchen Fällen zu konsultieren pflegte, antworteten auf die Frage: „Wie nennt ihr denn eure Hunde?“ einfach: „Wir rufen sie überhaupt nicht beim Namen, sondern nennen sie einfach *doggy*“ (Hündchen). Die verstorbene Prinzessin Rupprecht hatte von der chinesischen Kaiserinwitwe einen häßlich-schönen Peking Mops als Geschenk erhalten, der auf den Namen „*Fu*“ (Glück) hörte, und als Hirth dem Kronprinzen bei seiner kürzlichen Wiederverheiratung den telegraphischen Glückwunsch „*wu-fu-lin-men*“ übersandt hatte, d. h.: „Mögen die fünf Glückseligkeiten sich auf euer Tor niederlassen“, erinnerte sich der Prinz sofort des Wortes *fu* in der richtigen Bedeutung „Glück“. Vor dem Kriege hatte er zu seinen eifrigsten Korrespondenten gehört, nachdem der Prinz ihm sein gelehrtes Buch „*Reise-Erinnerungen*“ mit zahlreichen persönlichen Bemerkungen über das Kulturleben der Chinesen zugesandt hatte. Alles in allem war sein Aufenthalt in New York ein durchaus angenehmer, was er selbst von den kritischen Jahren sagen konnte, die der amerikanischen Kriegserklärung folgten. Alles, was ein Deutscher angesichts der erregten Stimmung unter der Bevölkerung tun konnte, bestand darin, daß er politischen Gesprächen aus dem Wege ging. Daß überhaupt eine Gefahr der Internierung in einem Gefangenenlager bestand, daran hatte er in seiner Unschuld gar nicht gedacht, und doch scheint es, daß seine Kollegen von der

Universität, mit denen er freundschaftliche Beziehungen unterhielt, viel dazu beigetragen haben, daß dies nicht geschah. Als er bald nach der Kriegserklärung auf dem Polizeiamt seines Bezirks seinen Daumenabdruck auf einer Legitimationskarte hergeben mußte, freute er sich, endlich einmal ein Merkzeichen seiner physischen Individualität ad acta legen zu dürfen, und dachte eben darüber nach, wie doch die Chinesen Jahrhunderte vor Sir Francis Galton in ihren Findelhäusern die Identität eines dort abgelieferten Findlings nach Jahrzehnten an den Zeichnungen auf seinen Fingerspitzen festzustellen pflegten, was er in einem im Januar 1896 vor der Münchner Geographischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage mitgeteilt hatte, als der die Prozedur beaufsichtigende Polizeioberst ihn freundlich zu trösten suchte, indem er sagte: „*Your position and your honest face is your best protection.*“ Die mit seinem Fingerabdruck versehene Legitimationskarte galt nur für bestimmte Stadtteile New Yorks; verboten war die Nähe des Hafens und einer der schönsten Spaziergänge der Riesenstadt, der sog. River Side Drive, dem er sich nicht über den Broadway hinaus nähern durfte. Ebenso war es den feindlichen Ausländern verboten, an den sog. „Armories“, festungsartigen Kasernen, vorbeizugehen. Eine seiner früheren Gönnerinnen, deren Salons ihm an Wintersonntagnachmittagen bei entzückender Kammermusik offenstanden hatten, entschuldigte sich später bei ihm wegen ausgebliebener Einladungen, weil ein solches Armory sich ganz in der Nähe ihres Heims befinde. Doch was fragt Leander nach dem Hellespont, wenn es gilt, einer Hero zu huldigen? In Erwartung eines Tête-à-tête bei einer Tasse Tee ist er oft gerade bei jener Kaserne, gestützt auf sein ehrliches Gesicht, vorübergegangen, ebenso bei einem von Bajonetten strotzenden Bauwerk im Norden der Stadt, wenn es galt, den in jener Gegend gelegenen Golfplatz aufzusuchen. Das sog. „ehrliche Gesicht“, unterstützt durch eine gewisse angeblich durch das Studium des Chinesischen bedingte Zerstretheit, die jeden Spionageverdacht ausschloß, hat ihm vielleicht über manche Gefahren, die ihn sonst bedroht hätten, hinweggeholfen, ohne daß er es ahnte. Auf dem Golfplatz selbst war während der Kriegsjahre nicht der geringste Unterschied gegen die Vorkriegszeit zu bemerken. Man wurde von wildfremden Spielern wie ein alter Bekannter begrüßt und tauschte ein paar

freundliche Worte über das Wetter aus, denn dieses von dem Schotten John Reid in Amerika eingeführte Spiel ist heutzutage international, ist auch nicht schottischen, sondern holländischen Ursprungs, was übrigens nichts zur Sache tut, denn jeder Spielende behält seine politische Ansicht für sich. *Zerstreuung*, wie sie sich namentlich im späteren Leben oft durch Verwechselung von Personen und das Vergessen ihrer Namen äußert, nimmt zwar im höheren Alter mehr zu als ab, aber für Hirth ist es jetzt noch ein Trost, wenn er sich erinnert, daß schon im Sommer 1877 die Brüder Manson, zwei damals auch noch junge schottische Ärzte, als seine Nachbarn ihm früh um 8 Uhr über den Zaun hinüberriefen: „Good evening, Hirth“, weil es ihm des öfteren passiert war, daß er in Gedanken beim flüchtigen Gruß die Tageszeiten verwechselt hatte. Auch das Vergessen von Namen braucht durchaus keine Alterserscheinung zu sein. Er erinnert sich, daß schon damals ein gleichaltriger Bekannter im Klub einen mitgebrachten Fremdling mit den Worten vorstellte: „Let me introduce you [Pause] . . . a dear old friend.“ Von der festen Überzeugung durchdrungen, daß das hohe Alter trotz mancher kleiner Schattenseiten doch immerhin die schönste Periode des Lebens ist, hatte er schon vor 40 Jahren mit stillen Wünschen dem Herannahen jener schönen Zeit entgegengesehen. Er hatte damals mit der jungen Gattin eines Kollegen, die in Wien das Mädchengymnasium besucht hatte, in allen Ehren Lateinisch gelesen, hatte soeben den Horaz erledigt und wollte Cicero in Angriff nehmen. Auf die Frage der jungen Wienerin: „Was lesen wir denn halt?“ schlug Hirth „*De senectute*“ vor, worauf die echt wienerische Antwort: „Schmarren ‚*De amicitia*‘ lesen wir.“

Bis zum Jahre 1914 hatte Hirth die Universitätsferien vom Juni bis zum September regelmäßig zu einer Europareise verwendet. Die doppelte Seereise brachte ihm, von makrobiotischer Erholung abgesehen, zahllose angenehme Bekanntschaften unter den Mitreisenden. Von Hamburg aus machte er alljährlich einen Abstecher nach Schloß Wiligrad in Mecklenburg, wohin er einer Einladung seines langjährigen Gönners, des Herzogs Johann Albrecht zu Mecklenburg, seinerzeit auch Regenten von Braunschweig, folgte. Sein ständiger Aufenthalt war zu dieser Zeit bei seiner Familie in München, wo er seit 1902 die bayerische Staatsangehörigkeit erworben hatte, die ihm seine spätere Niederlassung in Mün-



chen trotz 18jährigen Aufenthalts in Amerika bedeutend erleichterte. Die beiden letzten vor dem Kriege in Deutschland verlebten Sommer brachte er nach einem bereits im Juni 1913 erfolgten Besuche im Schlosse zu Braunschweig mit seiner Familie teils zur Kur in Pyrmont, teils in seiner Vaterstadt Gotha zu. Wegen vieler Jugenderinnerungen, die ihn mit dieser schönen Gartenstadt verknüpften, hatte er alljährlich einige Zeit seines Urlaubs dort zugebracht und war auch kurz vor seiner letzten Rückkehr nach China im Frühjahr 1890 von seinem Landesfürsten Herzog Ernst II., dem Bruder des Prinzgemahls von England, empfangen worden, bei welcher Gelegenheit er den hohen Herrn in seiner Eigenschaft als weltbekannten Causeur kennen lernte. Die Unterhaltung drehte sich hauptsächlich um des Herzogs kurz vorher erschienenene Memoiren, deren freimütige Äußerungen über schwebende Fragen der europäischen Politik ihm, wie er sagte, viele Gegner zugezogen hatte. Daß der Herzog durch seine Korrespondenz mit seiner Schwägerin, der Königin Victoria, selbst die Politik der englischen Staatsmänner beeinflußt hat, wird in einem vor wenigen Jahren in Amerika erschienenen Buche „On the Widowhood of Queen Victoria“ ganz besonders betont.

Hirth's Rückreise von seinem letzten Urlaub (1914) vollzog sich mit einiger Verspätung, jedoch ohne Schwierigkeit, über Holland nach New York, wo er Ende Oktober ankam. Die Kriegsjahre haben auf die Zusammensetzung des Studentenmaterials in der chinesischen Abteilung keinerlei Einfluß gehabt, insofern seine Nationalität in Betracht kam. Im Frühjahr 1917, noch vor der amerikanischen Kriegserklärung, kam er auf Grund des Regulativs der von Andrew Carnegie gestifteten „Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching“ um seine Pension ein, die dank der großzügigen Grundsätze des Instituts, wonach kein Unterschied in bezug auf Religion, Nationalität und Wohnort gemacht werden durfte, mit eiserner Regelmäßigkeit ausgezahlt wird. In den letzten Jahren stellte sich heraus, daß bei der allgemeinen Teuerung des Lebens in New York die Unkosten des dortigen Aufenthaltes ins Uferlose zu wachsen drohten. Es war daher ganz ausgeschlossen, daß er dort mit seiner nach dem Tode seiner Gattin allein in München lebenden Tochter den Familienaufenthalt unter so gänzlich ungewohnten Einschränkungen fort-



setzte. Überdies lebte sein einziger Sohn, der während des Krieges als Kommandant eines Torpedobootes bei dessen Zerstörung in der Ostsee mit knapper Not mit dem Leben davongekommen war, mit Frau und Kindern in Berlin, und so entschloß er sich, seinen Wohnsitz nach München zu verlegen, wo er seitdem dauernd Aufenthalt genommen hat. Auf der Durchreise in Hamburg wurden ihm aus dem Lager der Spediteursfirma W. Homann & Co. fünf große Koffer durch Einbruch entwendet, was für ihn, von dem erlittenen materiellen Verluste abgesehen, einen moralischen Zusammenbruch bedeutete, insofern als sich unter den gestohlenen Artikeln das Material zu einer zweiten Auflage des vollständig vergriffenen „*China and the Roman Orient*“ mit sämtlichen seit Jahrzehnten gesammelten sinologischen Collectaneen, Übersetzungen aus dem Chinesischen, seine sämtlichen Bankpapiere, Orden, Diplome und andere Dokumente befanden. Wäre der Dampfer („Mongolia“ der American-Line) unterwegs an einer streunenden Mine gescheitert, hätte der Verlust kaum empfindlicher sein können. Die Ankunft auf deutschem Boden fand am 25. August 1920 statt.

Hirth hat trotz der Aufregungen der Kriegsjahre und der Heimreise in seiner Gesundheit keinerlei Schaden gelitten, aber die vielen Erlebnisse seit dem Ausbruch des Krieges, der Kofferdiebstahl, der Umzug in eine neue, nunmehr permanente Wohnung, und namentlich das Aufhalten und Eröffnen seiner Korrespondenzen auf beiden Seiten des Ozeans haben ihn in einen Zustand postalischer Apathie versetzt, so daß er tatsächlich seit seiner Ankunft Hunderte von Briefen und Postkarten unbeantwortet lassen mußte, weil ihn ein nervöser Horror scribendi in dem Moment befällt, wo er sich zum Briefschreiben niedersetzt. Er hatte die redliche Absicht, den an den zu seinem 75. Geburtstage gewidmeten Festschriften beteiligten Gönnern nach der Lektüre ihrer interessanten Beiträge durch ein längeres Schreiben persönlich zu danken, muß aber darum bitten, daß ihm diese schwere Briefschuld ad meliorem fortunam gestundet wird.

München, im Mai 1921.

Haimhauserstr. 19.

FRIEDRICH HIRTH.

Friedrich Hirth\*)

## I

## Allgemeines

- II

## Sprachwissenschaft

- \*) Vgl. das als Ms. gedruckte 8 Seiten starke Verzeichnis der Schriften Hirth's über China 1869—1899, (82 Nummern), München 1900 (auch abgedruckt im *Almanach der Bayr. Akad. d. Wiss.* für 1901, S. 193—201), ferner das bis 1903 fortgeführte „Verz. der Schriften über China von Friedr. Hirth“ in den *Beiträgen zur Kenntnis des Orients*, Bd. I, 1904, S. 294—301 (88 Nummern). Endlich die ebenfalls chronologisch geordnete Hirth-Bibliogr. in *Ostas. Zeitschr.* Bd. VIII, 1919/1920, S. 1—6 (in Quart) [106 und drei (also 109) Nummern]. Die obige neue, vom Herausgeber nach Fächern geordnete Bibliographie ist von Prof. Dr. Fritz Hommel (vor allem durch genauere Angaben der Seitenzahlen und auch sonst) revidiert und vervollständigt, so daß nun ein viel übersichtlicheres bibliographisches Bild der literarischen Tätigkeit Hirth's vorliegt. Was speziell des Gefeierten zollamtliche Tätig-

- keit in China anlangt, so sei auf Karl Schuemaker's Buch „*Europäische Zollbeamte in China und ihr Einfluß auf die Förderung unseres Außenhandels*“ Karlsruhe (Reiff), 1901, 95 S. (in Oktav) hingewiesen, wo die Seiten 75—87 speziell über Hirth handeln. Vgl. endlich den Aufsatz O. Franke's „*Die sinol. Studien u. Prof. Hirth*“: T'oung Pao, vol. VII, (1896), pp. 241—250 u. 397—407.
7. Notes on Chinese Grammar. China Review, vol. V (1876), pp. 282—286 with remarks about the symmetry in Chinese, a. pp. 386—392; vol. VI (1877), p. 107 to 114; vol. VII (1878), pp. 120—124; vol. VIII (1879), pp. 157—163.
  8. The word “Typhoon”; its history and origin. Journ. of the Royal Geographical Society, vol. L, London 1881, pp. 260—267; vgl. auch Teifun: Ostas. Lloyd X, 1896, S. 1132 ff.
  9. Fremdwörter aus dem Chinesischen. Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 67. Braunschweig 1882, S. 197—212.
  10. Review of (Rezension von) G. von der Gabelentz, “Chinesische Grammatik mit Ausschluß des niederen Stils”. Journ. of the Ch. Br. of the R. As. Soc., vol. XVII. (1882), pp. 237—246.
  11. Das Wort Mandarin: Öst. Mon. f. d. Or., Bd. IX, 1883. S. 15.
  12. Text Book of Documentary Chinese (Hsin-kuan Wên-chien-lu), 2 vols. 4<sup>o</sup>.  
 Vol. I: Chinese Text. Shanghai, 1885, pp. VIII and 272.  
 Vol. II: Vocabularies and Selected Translations. Shanghai, 1888, pp. 299.
  13. Notes on the Chinese Documentary Style. Shanghai, 1888, 8<sup>o</sup>, pp. VII and 150.
  14. The same (dasselbe). Second Edition, Shanghai, 1909.
  15. Chinese Equivalents of the Letter “R” in Foreign Names. Journ. of the Ch. B. of the R. As. Soc., vol. XXI (1886), pp. 214—223.
  16. Der Ausdruck So-fu: T'oung Pao, vol. V (1894), p. 390.
  17. Sprache und Archäologie Ostasiens auf dem XI. Internat. Orientalisten-Kongr. [in Paris 1897]: Öst. Mon. f. d. Or., Bd. XXIV (1898), S. 21—22.
  18. Die chinesische Sprache in Wort und Schrift. Beil. zur Allgem. Zeitung, 1902, Nr. 120 u. 121 (= II 369—372, 378—380) S.-A. 22 S.
  19. Tabelle für die Umschreibung chinesischer Schriftzeichen in dem für Schriftzwecke modifizierten Dialekt von Peking. Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses in Hamburg, 1902. (Leiden 1904), S. 177—186.
  20. A simple method of copying Chinese texts: T'oung Pao, II, Serie, vol. VI (1906), p. 314.
  21. Syllabary of Chinese Sounds. Extracted from Carnegie Institution of Washington, Publication No. 54, Research in China, vol. I, part. II, pp. 511—528. Washington, D. C., 1907.

## III

## Literature

## Literatur

22. List of books and papers on China, publ. since 1<sup>st</sup> jan. 1884: J. Ch. Br. R. As. S., vol. XX (1885), pp. 235—274.
23. Chinese Books—the Pei-wên-yün-fu, The Nien-ssu-shih, The T'u-shu-chi-ch'êng, The Pên-ts'ao-kang-mu: J. Ch. Br. R. A. S., vol. XXV (1886), pp. 321—325.

24. Chinese Books—The P'ing-tzu-lei-p'ien (and P'ei-wên-yün-fu); *ibid.*, vol. XXII (1887), pp. 109—112.
25. Bausteine zu einer Geschichte der chinesischen Literatur (zu Wylie's Notes on Chin. Lit., 1867). T'oung Pao, vol. VI (1895), pp. 314—332 and 416—446, and vol. VII (1896), pp. 295—322 and 481—507.
26. Über eine chinesische Bearbeitung der Geschichte der Ostmon-golen von Ssanang Ssetsen. Sitzb. d. Akad. d. Wissensch. in München, phil.-hist. Kl., 1900, II, S. 195—198.
27. Über die chinesischen Quellen zur Kenntnis Zentralasiens unter der Herrschaft des Sassaniden etwa in der Zeit 500—650. WZKM, Bd. X, (1896) S. 225—241.
28. Über das chinesische Konversations-Lexikon T'u-schu tsi-tsch'öng. Zeitschr. f. Bücherfreunde, Bd. I, (1897), S. 276—279.
29. Chinese Literature. Lectures on Literature. New York (Columbia University Press), 1911, pp. 67—90.
30. Confucius and the Chinese. The Unity of Religions; popular discussion of ancient and modern beliefs, edited by Drs. J. Herm. Randall and J. Gardner Smith. New York, 1910.

## IV

## History

## Geschichte

31. The Ta-ts'in Question. Chinese Recorder, vol. XVI, November 1885.
32. Reply to Mr. Herbert J. Allen's Paper: "Where was Ta-ts'in?" Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., vol. XXI (1886), pp. 98—104.
33. Reply to Mr. H. J. Allen's Paper: "Ta-ts'in and Dependent States." Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., vol. XXI (1886), pp. 209—213.
34. China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as represented in old Chinese Records. Shanghai and Leipzig, 1885. 8°, pp. XVI and 330. With Chinese text and maps.
35. Review of W. Heyd, "Histoire du commerce du levant au moyen-âge." French ed. by Furcy Raynaud. Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., vol. XXII (1887), pp. 106—109.
36. Zur Geschichte des antiken Orienthandels. Verhandl. der Gesellschaft für Erdk., Bd. XVI, S. 46—64. Berlin, 1889. The same (in English) in China Review, vol. XVIII (1889), p. 41—54.
37. Zur Geschichte des Orienthandels im Mittelalter. Globus, Bd. LVI, Nr. 14 u. 15, S. 209—211 u. 236—239. The same (in English) in China Review, vol. XVIII (1890), pp. 307—319. Contributions to the hist. of the cr. trade during the M. A. Vgl. auch No. 71.
38. Über den Seehandel Chinas im Altert. und M.-A. Jahresber. der München. geogr. Ges., 1894/5, S. CXV—CXIX.
39. Les céladons chinois d'après des traductions manuscrites de la Bibl. du Musée Guimet (Hirth, "Étude sur l'industrie et le commerce chinois au moyen-âge"; A. B. Meyer, "Fabrication de Longtsiouen ou anciens céladons"); Musée Guimet, Sommaire de la Conférence du 13. Dec, 1896. 7 autogr. Bl. und 1 Karte.
40. Über den Schiffsverkehr von Kinsay zu Marco Polos Zeit. T'oung Pao, vol. V (1894), pp. 386—392.
41. Über den Verfasser und Abschreiber der chinesischen Inschrift am Denkmal des K'öl T'ägin. T'oung Pao, vol. VII (1896), pp. 151—157.



42. Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk, in Radloff, Die alttürk. Inschriften der Mongolei, 2. Folge. Gedruckt auf Verfügung der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. St. Petersburg, März 1899. 4°, 140 pp.
43. Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türk-Völker. I. Die Ahnentafel Attilas nach Johannes von Turóc. Ein Versuch, die vom ungarischen Chronisten aufbewahrten Namen der Vorfahren Attilas in der Regententafel des Hiung-nu-Volkes wiederzufinden. Im Oktober 1899 den vereinigten zentral- und ostasiatischen Abteilungen des XII. Internationalen Orientalisten-Kongresses in Rom (vgl. Actes etc. II' Florence 1902, p. 275—236) mitgeteilt, und am 19. November 1899 der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in St. Petersburg vorgelegt. Bull. XIII, no. 2, (1900), pp. 220—261.
44. Syrisch-Chines. Beziehungen im Anfange unserer Zeitrechnung in „Durch Syrien und Kleinasien von R. Oberhummer und H. Zimmerer“ Berl. 1899, S. 436—449.
45. Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu. Sitzb. d. Akad. d. Wissensch. in München, phil.-hist. Kl., 1900, II, S. 245—278.
46. Attila családja: Keletiszemle (Rev. or.) I, (1900), pp. 81—87; (u. vgl. Beil. z. Allg. Z., no. 177 vom 4. Aug. 1900).
47. Hunnenforschungen. Keleti Szemle, vol. II (1901), pp. 81—90 and one plate.
48. Zu den hunnisch-chinesischen Beziehungen: Keleti Szemle vol. II (1901), pp. 157—159.
49. Mr. Kingsmill and the Hiung-nu. Reprinted from the Journal of the American Oriental Society, vol. XXX, (1909), pp. 32—45. Leipzig (O. Harrassowitz), 1910.
50. Kingsmilliana. Printed for private circulation. Leipzig (O. Harrassowitz), 1910, 6 pp.
51. The Mystery of Fu-lin. Reprinted from the Journal of the American Oriental Society, vol. XXX, (1909), p. 1—31. Leipzig (O. Harrassowitz), 1910 and vol. XXXIII, part II, pp. 193—208.
52. Chinese Origins. The New Encyclopædia Britannica, 11th ed., vol. VI, (1910), pp. 191—194.
53. The Ancient History of China to the End of the Ch'ou Dynasty. New York (The Columbia University Press), 1908, pp. XX and 383. With map. Reprint 1911.
54. The Story of Chang K'ien, China's Pioneer in Western Asia. Text and translation of Chapter 123 of Ssi-ma Ts'ien's Shih-ki. Reprinted from the Journal of the American Oriental Society, vol. XXXVII, (1917), pp. 89—152.

## V

Relating to the  
History of Civilisation etc.

Zur  
Kulturgeschichte etc.

55. The Manufacture of Canton Matting. China Review, vol. I (1873), pp. 254—256.
56. Das Zeitungswesen in China. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, Bd. VII, (1881), S. 7f.

57. Über das Beamtenwesen in China. Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdk. Berlin, IX, (1882), S. 37—51.
58. Handel und Kunstindustrie in China. Ein Vortrag. Berlin, 1882. 14 S.
59. Western Appliances in the Chinese Printing Industry. Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., vol. XX (1885), pp. 163—177.
60. Zur Geschichte des Glases und des antiken Orienthandels. Österr. Monatsschr. f. d. Or., Bd. XI, (1885), S. 124—126, 144—146.
61. Zur Geschichte des Glases in China. Kunstgewerbebl. III, 1887, S. 203—205 (Abdr. aus Ostas. Lloyd, 1887, I, Nr. 91/2).
62. *Ni-Broadcloth*. J. Ch. Br. R. A. S., vol. XXI, (1886), pp. 230—232.
63. Notes on the Early History of the Salt Monopoly in China. Journ. of the Ch. B. of the R. As. Soc., vol. XXII (1887), pp. 53—66.
64. Über Augenbrauen und Brauenschinke bei den Chinesen. Verhandl. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urgesch., XXI, (1889), S. 495—505.
65. Alte Kaisergräber in Zentralasien. Verh. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. und Urgesch., XXII, (1890), S. 52—55.
66. Chinesische Studien, Bd. I. München u. Leipzig, 1890. 8°, pp. VI u. 323. (mit 21 Abb.)
67. Die Erfindung des Papiers in China. T'oung Pao, vol. I, pp. 1—14. Leiden, 1890.
68. Die Geschichte der Hauskatze in China. Verh. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urgesch. XXII, (1890), S. 140—151.
69. Bildniss der Heldin Mu-lan: Z. f. Ethnol. XXV, 1893, S. 23.
70. Das weiße Rhinoceros: T'oung Pao, vol. V, (1894), p. 392.
71. Über den Seeverkehr Chinas im Altertum. Hettners Geograph. Zeitschrift, II. Jahrg. (1896), S. 444—449. Vgl. auch Nr. 37 ff.
72. Zur Kulturgeschichte der Chinesen. Beil. zur Allgem. Zeitung, 1898, Nr. 147, S. 1—4 u. Nr. 148, S. 4—7.
73. Das Schattenspiel der Chinesen: Keleti Szemle II, (1901), S. 77 ff.
74. Ein chinesisches Amenorrhöicum und Dysmenorrhöicum. Extractum radices Tang-kui: Münch. Medic. Wochenschr. 23, 1899, S. 769 ff.
75. Über gemeinnützige Anstalten in China. „Beiträge zur Kenntnis des Orients“, Bd. I (Jahrbuch der Münchner Orientalischen Gesellschaft 1902 bis 1903) S. 1—25 und T'oung Pao, vol. VII, (1896). Extrait. 25 pp.
76. Bilder aus der chinesischen Kulturgeschichte. Beil. Allg. Zt. 1903, III, S. 126—128 (Bericht üb. e. Vortr.) u. Asien 1904, S. 194 ff.
77. Origin of the Mariners' Compass. „The Monist“ 16, July 1906, p. 321 to 330.

## VI

## Geography, Ethnology etc.

## Geographie, Ethnologie etc.

78. Sketch Map of the Province of Kuangtung, with Explanatory Appendices, Canton, 1872. Dasselbe mit Begleitworten in „Petermanns Mitteilungen“, 19, 1873, S. 258—270 und Tafel 14 (Karte).
79. The Port of Hai-k'ou (Hainan). China Review, vol. I (1872), pp. 124—127.
80. Topography of the Department of Ch'ung-chou-fu, or the Island of Hainan. China Review, vol. I (1873), pp. 266—269.

81. The Peninsula of Lei-chow, a study in Chinese Geography. China Review, vol. II (1873—1874), pp. 149—160, 276—282. and 341—351.
82. The West River, or Si-kiang. China Review, vol. III (1874), pp. 46—49.
83. The Geographical Distribution of Commercial Products in Kwang-tung, with a Sketch Map. China Review, vol. II (1874), pp. 306—309 (and map) a. 376—382.
84. Über chinesische Quellen zur Geographie von Kuang-tung mit besonderer Berücksichtigung der Halbinsel Seichou. Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig. 1881. Leipzig 1882. S. 1 bis 56 u. 1 Tafel.
85. Aus China (Mitteilungen). Deutsche geographische Blätter, V, 1882, S. 264—273.
86. Die chinesische Behandlung der Geographie, mit bes. Beziehung auf die Provinz Kuang-tung. Vortrag. XVIII—XX. Jahresber. d. Ver. f. Erdk. zu Dresden, 1883, p. 83—91.
87. Reise nach dem großen See (T'ai-hu) bei Su-chau. Deutsche Geogr. Blätter, Bd. VII (1884), Heft 3, S. 275—287.
88. The Andaman Cannibals in Chinese Literature. J. Ch. Br. R. A. S. XXII (1887), vol. pp. 103—104.
89. Chinesische Aufzeichnungen über die Wilden Formosa's. Z. f. Ethnol. XXV (1893), S. 333—335.
90. Aufzeichnungen über die Wilden Formosa's. Aus den chin. Annalen (T'wai-wan-fu-t'chi) des XVII. Jahrh. übersetzt. Mitt. anthr. Ges., Wien, XXII, 6 (1893), S. 91 ff.
91. Über einen Aufenthalt in der chinesischen Provinz Sze-chuen. Jahresbericht der Geograph. Gesellschaft zu München für 1894—1895, S. CI bis CXV.
92. Die Länder des Islâm nach chinesischen Quellen (mit Nachträgen von M. J. de Goeje). Supplement to vol. V of the T'oung Pao. Leiden, 1894, pp. 64.
93. Der Islam in China. Ostas. Lloyd IX, 1895, S. 892—893.
94. Vortrag über einen zweijährigen Aufenthalt am oberen Yang-tze-kiang. Bericht darüber in Geogr. Nachr. 1896, S. 56 ff. Vgl. „Zwei Jahre am Yangtze-kiang“. Verh. d. Ges. für Erdk., XXII, Berlin (1895), S. 672—675.
95. Asiatische Kulturwanderungen in chinesischer Beleuchtung. Jahresb. d. Frkf. Ver. f. Geogr. u. Statistik 1899, 61—63., S. 49—51 u. Jahresb. d. Württ. Ver. f. Handelsgeogr. 1901, 17—19, S. 246 ff.
96. Early Chinese Notices of East African Territories. Journal of the American Oriental Society, vol. XXX (1909), pp. 46—57.
97. Das Reich Malabar nach Chao Ju-kua. T'oung Pao, vol. VI, (1895) pp. 149—164.
98. Chao Ju-kua, a new source of Mediæval Geography. Journal of the R. As. Soc. London, January 1896, pp. 57—82.
99. Die Insel Hainan nach Chao Ju-kua. Aus der zum 70. Geburtstage von Adolf Bastian (26. Juni 1896) erschienenen Festschrift. Berlin (1896), S. 483—512.

100. Chao Ju-kua's ethnogr. table of contents and extracts regarding Ceylon and India. Journ. of the R. As. Soc., London (1896), pp. 427—507.
101. Aus der Ethnographie des Tschau Ju-kua. Sitzb. d. Akad. d. Wissensch. in München, phil.-hist. Kl., 1898, I, S. 487—516.
102. Chu-fan-chi by Chao Ju-kua. Translated and annotated by Friedrich Hirth and W. W. Rockhill. With Index and Map. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences, 1912, pp. X and 288 in 4°.
103. Die Bucht von Kiau-tschau und ihr Hinterland. Vortrag. S.-A. aus d. Münchner Neuesten Nachrichten (Dez. 1897). 21 S. Vgl. a. Österr. Monatsschr. für den Orient, Bd. XXIII, S. 133—139, und mehrere andere Zeitschriften, in denen der Vortrag abgedruckt wurde.
104. Schantung und Kiau tschóu. (Rec. von v. Richthofen's gleichnamigen Buch.) Beil. zur Allgem. Zeitung, 1898, Nr. 218 u. 219. S.-A. 32 S. u. vgl. vorher Nr. 26, S. 7 f. über den Namen Kiautschóu.
105. Hassensteins „Shantung“. Rezension von H.s. „Karte der Provinz Shantung“, Beil. z. Allgem. Zeitung, 1899, Nr. 203, S. 1—4.

## VII

## Art

## Kunst

106. Ancient Porcelain: a Study in Chinese Mediæval Industry and Trade. Shanghai and Leipzig, 1888. 8°, pp. 80. Reprint from Journ. of the Ch. B. of the R. As. Soc., vol. XXII (1887), pp. 129—202.
107. An alleged old import of porcelain in Europe. J. Ch. Br. R. A. S., vol. III (1888), pp. 40—41.
108. Review of Catalogue of the Morgan Collection of Chinese porcelains (N. Y. 1904, 77 plates) in T'oung-Pao, II. Série, vol. VI, (1905), p. 111 seqq.
109. Notes on ancient porcelain. Bab. and Or. Record VII (1893), pp. 46—48 und 62—65.
110. Der Mäander und das Triquetrum in der chinesischen und japanischen Ornamentik. Verhandl. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. und Urgesch XXI (1889), S. 487—495.
111. Über fremde Einflüsse in der chinesischen Kunst. München u. Leipzig, 1896. 8°, XVIII u. 82 S. Dasselbe zum Teil im Jahresbericht der Geogr. Gesellschaft zu München für 1894-1895, S. 223—288.
112. Die Teekanne des Freiherrn von Gautsch. WZKM, Bd. X (1896), S. 301 bis 308.
113. Noch einmal die Teekanne des Freiherrn von Gautsch. WZKM, Bd. XI (1897), S. 125—133.
114. Über hinterindische Bronzetrömmeln. T'oung Pao, vol. I (1890), p. 137—142.
115. Chinesische Ansichten über Bronzetrömmeln. Leipzig (O. Harrassowitz), 1904, 65 S. (Mitt. des Berl. Sem. VII, Abt. 1, S. 200—262).



116. Alte chinesische Metallspiegel. Z. f. Ethn. XXIII, 1891, S. 808—810.
117. Sur quelques miroirs métalliques du Musée Guimet. An abstract of the lecture was delivered in the Eastern Asia Section of the XIIth International Oriental Congress in Rome, October 1899 (cf. Actes, p. CXLIII) and ordered for publication in "Annales du Musée Guimet".
118. Chinese Metallic Mirrors. With Notes on some Ancient Specimens of the Musée Guimet, Paris. Reprinted from the Boas Anniversary Volume, pp. 208—256, pl. XV and XVI; with Index (pp. 51—55). New York, G. E. Stechert & Co., 1907 (55 pp. and 2 plates).
119. Chinesische Malereien auf Papier und Seide. Katalog einer im zool.-anthrop. Museum zu Dresden im Februar—März 1897 ausgestellten Sammlung chines. Gemälde. 20 S. 8°. Vgl. darüber die Arbeiten von W. v. Seidlitz (Kunstchronik 1896—1897, Nr. 16) und K. Woermann (Dresdener Journal, 1897. 15. bis 17. Febr.).
120. Über die einheimischen Quellen zur Geschichte der chinesischen Malerei. München u. Leipzig, 1897, 40 S.
121. Mitteilungen über ein japanisches (?) Gemälde auf Seide. Internat. Archiv für Ethnogr., Bd. X, (1897), S. 119—121.
122. Über Entstehung und Ursprungslegenden der Malerei in China. (Vortrag.) S.-A. 21 S., aus Beil. Allg. Ztng., 1900, Nr. 117, 118.
123. Scraps from a Collector's Note Book being Notes on some Chinese Painters of the Present Dynasty. With Appendices on some Old Masters and Art Historians. T'oung Pao, II. Série, vol. VI, (1905), pp. 373—507 and 21 plates, Leiden (E. J. Brill), Leipzig (O. Harrassowitz), New York (G. E. Stechert & Co.), 1905, 134 pp. (a. 21 plates).

## VIII

## Miscellanies

## Vermischte Aufsätze

124. Catalogue of Articles collected at the Port of Canton by order of the Inspector General of Customs, for transmission to the Austro-Hungarian Exhibition of 1873. (Descriptive Catalogue of Chinese marketable articles for the Vienna Exhibition.)
125. China als Produktions- und Handelsgebiet. Österr. Monatsschr. f. den Orient, III, 1877, S. 33—37 u. 50—56.
126. Report on the Trade of China for the Year 1877. Reports on Trade published by order of the Inspector General of Customs. Shanghai, 1878.
127. Die Verwaltung der chinesischen Seezölle. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, VII, (Mai u. Juni 1881), S. 75—80 u. 96—98. H. d. F. bedeutet H(irth) d(u) F(rènes).
128. The Hoppo Book of 1753. Journ. of the Ch. B. of the R. As. Soc., vol. XVII, (1882), pp. 221—246.
129. Chinas Handel im Jahre 1882. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, IX, 1883 (August) S. 142—143.
130. Chinas Außenhandel 1883. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, X, 1884 (Juli) S. 182—184.
- 131—135. Reports on the Trade of Tamsui Contributions to „China:  
 „ „ „ „ „ Chinkiang Reports and Returns of  
 „ „ „ „ „ Chungking Trade, published by order  
 „ „ „ „ „ „ of the Inspector General of Customs“ for the  
 years 1890 to 1894.

136. Report about the works for saving life on the Yantzi below Nanking as a contribution to the port of Chinkiang in the memorial "Chinese Lifeboats,—Published by order of the Inspector General of Customs". Shanghai 1893.
137. Report about the Trade of Chinkiang in the years 1882-1891 as a Contribution to "China, Imperial Maritime Customs: Decennial Reports on the Trade, Navigation, Industries, etc. of the Ports open to Commerce, etc., and on the Condition and Development of the Treaty Port Provinces, 1882—1891. Published by order of the Inspector General of Customs". Shanghai, 1893.
138. Die chines. Regierung u. ihre Organe. T'oung Pao, II Sér., vol. II, (1901) pp. 54—67 (vgl. Münchn. Neueste Nachr. 17. Okt. 1900, Vortragsbericht).
139. Freund und Feind unter den Mandarinern. T'oung Pao, Sér. II, vol. II, 1901, S. 68—75
140. Die chinesische Frage. Nauticus III, 1901, S. 136—163.
141. China im Zeichen des Fortschrittes. „Deutsche Monatsschr. f. d. ges. Leben der Gegenwart“, I. Jahrg., Januar 1902, S. 511—535.
142. Die Erschließung Chinas (anonym). Nauticus, Jahrbuch für Deutschlands Seeinteressen IV (1902), S. 110—128.
143. Ein Jahr des Fortschrittes in China (anonym). Nauticus V (1903), S. 148 bis 178.
144. American Opportunities in China. "The World's Work", May 1903, pp. 3454—3457.

Vgl. auch noch die Recensionen in Petermann's Mitteilungen:

145. XXXVII, 1891, Litt.-Ber. S. 33 ff. (Exner, China.)
146. S. (Aubry, Les Chinois chez eux).
- 147—149. XLII, 1896, Litt.-Ber. S. 36 (R. Lindau, Aus China u. Japan).  
Litt.-Ber. S. 40 (R. de Villard, Maps).  
Litt.-Ber. S. 40 ff. (M. v. Brandt). S. 169 ff. (Bourne, Bretschneider, Cordier).
150. XLIII, 1897, S. 106 (Biocardi & Corradini; Reiffert).
151. XLIV, 1898, Litt.-Ber., S. 107 ff. (Brandt, Aus dem Lande des Zopfes; Sittenbilder aus China).
152. S. 114 (Clark).
153. S. 115 ff. (Brenier).
154. S. 181 (E. Oppert).
155. XLV, 1899, Litt.-Ber., S. 48 (E. Young).
156. XLVI, 1900, Litt.-Ber., S. 115 (Schlegel, Geogr. Notes).
157. XLVII, 1901, S. 115 ff. (Oxenbain, Atlas).

Vgl. ferner die Recensionen:

158. Von China Review XI in: Kuhn's Literaturbl. f. orient. Philol. I, 1884, S. 117—119.
159. Von Exner, China; Ausland 21 (1890), S. 420.
160. Von Hesse-Wartegg, China und Japan, 2. Aufl., 1900, in: Hettner's geogr. Zeitschr. 7 (1901), S. 174 ff.
161. Von B. Navarra, China, ebenda, 8 (1902), S. 416—418.
162. Von W. Grube, Gesch. der chines. Lit. in Dtsche. Lit.-Zeit. 1903, Sp. 1159 ff.

## EDITORIAL

The important languages of Eastern, Northern and Central Asia—as far as they make direct use of the Chinese characters—probably form more than one fourth of the languages of mankind. The light which scientific investigation throws upon comparative linguistic studies, upon the history of civilisation, of jurisdiction, of administration and of politics, upon religious history and ethnology would suffice to make Indo—Chinese a study of high importance. But the art of Eastern and Central Asia is also fertile in new ideas even for our more refined civilisation. European Philosophy has, since long, gone far beyond Western Antiquity as a source: it has embraced India, and what is fair for Buddha, is fair for K'ung-tze and Lao-tzŭ.

Which are the perspectives opened to our civilisation, if the West becomes better acquainted with the eternal truths of the sages in the Far East? Much has been done in Europe and in America, even in China in the line of scholarly research of the Indo-Chinese languages and civilisations. From the moment when the Jesuits took up scientific treatment of East Asiatic languages and civilisations until our times, a great many scholarly works and essays have been published in Europe and America. Some reviews and periodicals of Europe and America are devoted to the Tibeto-Burman-, Chinese-, Central Asian, Japanese and Indo-Chinese languages and civilisations. The languages of Tibet, Burma, and of the Himalaya such as Newari, Leptsha, Serpa, Horpa etc., the idioms of South-Western China and Upper Burma, the languages of the Lo-lo, Mo-so, Li-so, Mu-nia etc., the Siamese with the related Tai-languages, the Laotic,

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die großen ost-, nord- und zentralasiatischen Sprachen, sofern sie sich direkt oder indirekt der chinesischen Schrift bedienen, werden von mehr als einem Viertel der gesamten Menschheit gesprochen. Das Licht, das von der wissenschaftlichen Behandlung dieser Welt auf viele Gebiete der vergleichenden Linguistik, Kultur-, Rechts-, Verfassungs- und politischen Geschichte, auf Religionsforschung und Völkerkunde fällt, verleiht allein schon der Indosinistik eine hohe Bedeutung. Dazu kommt, daß die ost- und zentralasiatische Kunst für unser feineres Kulturleben voll von Anregungen steckt. Auch hat die europäische Philosophie ihre Fühler weit über die Antike ausgestreckt. Indien ist bereits in ihren Bannkreis gezogen worden, und was Buddha recht ist, das ist K'ung-tze und Lao-tze billig. Welche Perspektiven ergeben sich da für die europäische Zivilisation, wenn sie erst mit den ewigen Wahrheiten der Weisen des fernen Ostens bekannt gemacht wird?

Für die wissenschaftliche Erforschung der indochinesischen Sprach- und Kulturgruppe ist in Europa und Amerika und selbst in China bereits viel geschehen. Von dem Augenblicke an, da Jesuiten sich der wissenschaftlichen Behandlung der ostasiatischen Sprachen und Kulturen zugewendet haben bis zur Gegenwart, sind viele gelehrte Abhandlungen erschienen. Zeitschriften in Europa, Amerika und im fernen Osten selbst haben sich der tibeto-birmanischen, der chinesischen, der japanischen und der hinterindischen Kultur gewidmet. Das Tibetische, das Birmanische, die Sprachen des Himalaya wie Newari, Leptscha, Serpa, Horpa usw., die Idiome in Südwestchina und Oberbirma, die Sprachen der Lo-lo, Mo-so, Li-so, Me-nia usw., das Siamesische mit den verwandten Taisprachen, das Laotische, die Sprachen der Shan und Karén, die Miao-tze-Sprachen, endlich das Chinesische und das Japanische selbst haben



the Shan and Karén languages, the languages of the Miao-tzŭ, even the Chinese and Japanese, all have their own publications, as the *T'oung Pao*, the *Journal of the Asiatic Society* (and *J.R.A.S. China Branch*), *Journal Asiatique*, *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême Orient*, *Journal of the American Oriental Society*, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, *Ostasiatische Zeitschrift* etc., to mention only the most important appearing at the time. All these periodicals, however, excellent as they may be, do not extensively deal with the various branches of Indosinistics, but confine themselves to special parts, only subdivisions of the vast Indo-Chinese sphere. The Centre for all branches of Indo-Chinese is still wanting. What we intend is not to bring elaborate representations and final results, but preliminary studies (*"Vorarbeiten"*), i. e. to furnish philologically and critically sifted material for further studies in linguistics, grammar, archaeology, pedagogics, history in its widest scope (history of civilisation, of politics, of administration, of jurisdiction, of religion and of art), ethnography and ethnology of the Indo-Chinese region. The basis of this work is to be: an exact philology. The following may best illustrate our intentions.

We do not aim at cultivating history of art, but, with the help of good reproductions of texts at creating a basis for building up an oriental history of art, which now is a hunting-ground for amateurs either entirely ignorant of the languages and civilisations of the Far East or drawing their knowledge from translations instead of from the original texts. Only after the sifted raw material had been published in full, an exhaustive presentation can be thought of. The Classic, Semitic and Indogermanic sciences proceeded thesaem way, and succeeded in a strict distinction between the authority and the tampering busybody, between the scholar and the amateur. It is the way in which we wish to proceed also in our review *"Asia major"* of which this is the introductory volume.

zum Teil Organe wie den *T'oung Pao*, das *Journal of the Royal Asiatic Society* (und *J.R.A.S. China Branch*), das *Journal Asiatique*, das *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, das *Journal of the American Oriental Society*, das *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, *Ostasiatische Zeitschrift* usw., um nur die wichtigsten augenblicklich erscheinenden zu nennen.

Aber alle die Zeitschriften, so vorzüglich sie auch geleitet werden, befassen sich doch nicht in ausreichender Weise mit sämtlichen Wissenszweigen der Indosinistik, sondern beschränken sich auf Teilgebiete aus dem Ganzen. Es fehlt noch die Heimstätte, das Zentralorgan für alle Zweige der Indosinistik. Wir beabsichtigen nun keineswegs, Arbeiten zu liefern, die große Zusammenhänge abschließend darstellen; sondern wir wollen nur Vorarbeiten leisten, d. h. ein philologisch-kritisch durchgearbeitetes Material, das allerdings seinen Stoff aus allen Gebieten der Indosinistik schöpft, wie Sprache, Grammatik, Literatur, Archäologie, Pädagogik, Geschichte im weitesten Umfange (Kultur-, politische, Verfassungs-, Rechts-, Religions- und Kunstgeschichte), Ethnographie und Ethnologie des indochinesischen Kulturkreises.

Grundlage aller Arbeit soll eine exakte Philologie sein. Ein Beispiel diene zur Verdeutlichung.

Wir beabsichtigen nicht, ästhetisierende Kunstgeschichte zu treiben, sondern an Hand von Texten (natürlich unter Zugrundelegung von Reproduktionen) erst einmal die Basis zu schaffen für einen Aufbau der ostasiatischen Kunstgeschichte, auf der sich heute einige Amateure umhertummeln, die die Sprachen und Kulturen des fernen Ostens entweder gar nicht oder doch nur zum Teil, und oft nicht aus erster Hand kennen. Erst nachdem alles Grundmaterial gesichtet herausgegeben ist, könnte zu einer Wertung und zusammenhängenden Darstellung geschritten werden. Auf dem Gebiete der klassischen und indogermanischen Wissenschaft ist man so vorgegangen und hat damit die strenge Scheidung von Berufenen und Unberufenen, von Wissenschaftlern und Amateuren strikt durchgeführt. In analoger Weise wollen wir in unserer neuen Zeitschrift „Asia major“ vorgehen, die mit diesem Probeband zum ersten Male vor die Öffentlichkeit tritt.

Zum ersten Male sollen in Spezialarbeiten die gemein-

It is for the first time, that the characteristics common to all Indo-Chinese languages are to be made the topic of specialists' essays. As far as we see, Mr. Conrady's fundamental memoir "*Eine indochinesische Kausativ-Denominativ-Bildung*" (Leipsic) has hitherto remained more or less isolated. More specialized essays, as that by P. Schmidt upon the Mon-Khmer as connecting link between the Central Asian and Austronesian peoples have appeared uniting the Austro Asiatic and the Austronesian to the gigantic complex of the one Austric family and proving their lexical-grammatical and syntactic relations. Starting from this point Mr. Conrady in the *Festschrift für Kuhn* finds a remarkable affinity between the Austric and Indo-Chinese languages. These essays are, however, but the first elements of a basis for solving the problem of the primary relations between those two linguistic groups.

Concerning the Chinese, there are, first of all, single chapters of the pre-classic grammar to be treated in separate essays, whereas classic grammar is to be more specialised. All pioneer work done in this line till now, beginning with the fine work of St. Julien up to our time, has not resulted in an exhaustive pre-classic Chinese grammar of the same standard as those of the classic languages. The texts, partly translated by Zottoli, Legge, Couvreur, Chavannes and others must be critically examined and partly edited anew. Others will have to be translated and edited with all the means of modern philology; I think amongst them the texts like the *Muh-t'ien-tzŭ-chuan*, *Kuan-tzŭ*, the *Kuoh-yü* etc. Recourse must be had, above all, to inscriptions, more and more recognised as most important literary documents. In other words: Chinese paleography is to be created by means of the excellent preliminary work of the Chinese Yüan Yüan, Lo Chên-yü, and others. We are especially glad to have secured the cooperation of such eminent pioneers in this domain as Mr. Hopkins and Mr. Conrady have proved to be.

samen Kennzeichen der indochinesischen Sprachen untersucht werden. Soviel wir sehen können, ist die grundlegende Arbeit von Conrady, „*Eine indochinesische Kausativ-Denominativ-Bildung* (Leipzig), in der Sinologie ohne rechte Nachfolge geblieben. Seitdem sind weiterausgreifende Studien wie die von P. Schmidt, „*Die Mon- und Khmêr-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*“ erschienen, die die austroasiatische mit der austronesischen zu dem Riesengebiete der austrischen Sprachfamilie zusammengefaßt und deren enge lexikalische Verwandtschaft nachgewiesen haben. Hieran anknüpfend hat Conrady in der *Festschrift* für Ernst Kuhn eine merkwürdige Beziehung zwischen der austrischen und der indochinesischen Sprache aufgezeigt. Das ist aber erst der Anfang einer Reihe von Grundsteinen für das Problem der Urverwandtschaft dieser beiden Sprachgruppen.

Was zunächst das Chinesische anbetrifft, so sollen vor allem einzelne Kapitel der vorklassischen Grammatik bearbeitet und, in Sonderuntersuchungen dargestellt, die Grammatik der klassischen Sprache weiter ausgebaut werden. Alle Pionierarbeiten auf diesem Gebiete, von St. Julien angefangen bis zur Neuzeit, haben uns eine Grammatik der vorklassischen Sprachen, die auf gleicher Höhe wie die der klassischen Sprachen stehen, noch nicht beschert. Es werden die zum Teil schon durch Legge, Zottolli, Chavannes, Couvreur u. a. übersetzten Texte kritisch untersucht und neu ediert und die noch nicht übersetzten mit allen Mitteln der modernen Philologie herausgegeben werden müssen. Ich denke dabei z. B. an das *Muh-t'ien-tze-tschuan*, den *Kuan-tze*, das *Kuoh-yü* usw. Vor allem wird auf die Inschriften zurückgegriffen werden müssen, die sich immer mehr als eine der wichtigsten Kategorien der Literatur erweisen. Mit anderen Worten: Die chinesische Paläographie wird auf Grund der vorzüglichen chinesischen Vorarbeiten des Yüan Yüan und des Lo Chen-yü etc. geschaffen werden müssen. Ich freue mich, so hervorragende Pioniere auf diesem Gebiete, wie die Herren A. Conrady und L. C. Hopkins, zu den Mitarbeitern zählen zu können.

Es muß ferner unser Bestreben sein, endlich ein chinesisches Wörterbuch zu schaffen, das ungefähr dem *Petersburger Wörterbuch* für das Sanskrit gleichkommt. Zu einem auf moderner Grund-



Furthermore it must be our aim to bring forth contributions to a Chinese dictionary equal to the "*Petersburger Wörterbuch*" for Sanscrit. Such a dictionary, if based on modern philological principles, requires preparatory work not only in palaeography but also in phonetics, for which Mr. Karlgren, now-a-days the undoubted authority, has promised us his valuable collaboration. We hope that a great deal will be done towards laying open the phonetic evolution and changes in the meaning of Chinese words. Special attention will be paid to phraseology and allusions, without the knowledge of which any translation is almost impossible. Archaeological work will be followed with keenest interest. None of the last tasks is the translation and commentation of the twenty-four historians, whose regests are of extraordinary importance. As a novelty, undoubtedly long wished for (comp. E. v. Zach, *O.Z.* VIII 3/4 p. 240), we intend to start Indices for instance to the Tso-chuan etc. Registers of names are likewise a necessity. Whoever worked in Chinese history will have sadly felt the missing of historical maps. We hope to remove this want by trying to have every era mapped out separately, so as to gradually obtain the first complete historical atlas of China. Translations and commentations are also planned for art history, thus of K'üh Yüan's *T'ien-wên* and Wang Wen-k'ao's praise-song on the *Ling-kuang* Palace etc. A great number of questions concerning the elements of Chinese art are to be investigated, as also problems of classic and early post-classic times. We begin with a translation by Arthur Waley and essays about landscape painting by Mr. John C. Ferguson, Mrs. Agnes E. Meyer and Mr. Zoltán v. Takács.

Geological, botanical and zoological questions will be touched as far as philology will offer the material; the entire material and ideal civilisation of China is constantly to be kept in view. Treatises on Chinese history of religion will lead to researches of comparative religion and ethnopsychology. The chapters: Judaism,

lage beruhenden Wörterbuche gehören neben den paläographischen vor allem die phonetischen Vorarbeiten. Auf diesem Gebiete ist wohl Herr B. Karlgren heute der führende Mann, und wir erfreuen uns seiner geschätzten Mitarbeit.

Zur Lautentwicklung und Bedeutungsentwicklung des chinesischen Wortschatzes wird manches, wie wir hoffen, Wertvolles geboten werden können.

Realien werden, nach Kategorien geordnet, vorläufig in zwangloser Reihenfolge gebracht werden. Der Phraseologie und den Anspielungen wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Archäologische Arbeiten werden mit besonderem Interesse verfolgt werden.

Nicht zu allerletzt sollen die 24 Historiker zu übersetzen und kommentieren begonnen werden. Die Regesten der Historiker sind von außerordentlicher Bedeutung. Als Novum aber, das sicher einem dringenden Bedürfnis entspricht (vgl. E. v. Zach in *OZ* VII, 3/4 S. 240), wollen wir Indices z. B. für das *Tso-tschuan* usw. anlegen. Auch Namenregister tun not. Als Lücke dürfte wohl jeder, der sich mit chinesischer Geschichte befaßt hat, das Fehlen von historischen Karten empfunden haben. Diese Unübersichtlichkeit soll dadurch behoben werden, daß jede Periode kartographisch festzulegen versucht wird. Mit der Zeit dürfte dann der erste historische Atlas entstehen.

Auf dem Gebiete der Kunst sollen möglichst z. B. das *T'ien-wên* des K'üh Yüan und das Loblied des Wang Wen-k'ao auf den *Ling-kuang*-Palast übersetzt und kommentiert werden.

Der ganze Fragenkomplex über die Elemente der Kunst soll angeschnitten und, soweit es heute möglich ist, untersucht werden.

In ähnlicher Weise werden die Probleme der klassischen und frühen nachklassischen Zeit erörtert werden müssen. Wir bringen zunächst eine Übersetzung von Artur Waley und Abhandlungen zur Landschaftsmalerei von John C. Ferguson, Agnes E. Meyer und Zoltán v. Takács.

Geologische Fragen und solche der Flora und Fauna werden gestreift werden, soweit der Philologe Material dazu bieten kann. Der materielle und geistige Kulturbesitz soll näher ins Auge gefaßt werden. Religionsgeschichtliche Exkurse werden uns zu allgemeinen völkerpsychologischen Untersuchungen führen. Die Kapitel Judentum, Christentum und Islam in China werden tun-

Christianism and Islam in China will be amplified as much as possible. But above all Buddhism will be thoroughly fathomed. For it is very little what we know of it till now. In order to gain access to Chinese Buddhistic sources, the creation of a dictionary of Buddhistic Chinese is a necessity. We hope to bring occasional contributions and to collect them later on. A still greater treasure of information for criticism and history of Buddhism is contained in Tibetan documents. We do not intend to just select the purely artistic side of question, we leave that to others; but we desire to furnish, by means of philology and archaeology, the critically sifted material for a monography on Buddhistic art.

As to Tibet, we aim at a complete investigation into the Chinese material about it. Chinese sources and comparative philology have disclosed the origin of the Tibetans. As said before, Mr. Conrady has proved the validity of the same grammatical principles for all pertaining languages. Tibetan is of surpassing importance for Indo-Chinese linguistics, being written in an alphabet and retaining the oldest phonetic structure. Moreover Tibetan has the historical writing, a feature of special value for the sinologue.

Before taking to critical text-editions, the documents will have to be studied as to the various grammatical schools, and the material from thereby to be compiled. What Csoma, Schmidt, Foucaux and Jäschke give us, are good, practical grammar-books; but a scientific work on it is still wanting. It shall be our foremost object to furnish the preliminary work in this line. We also intend to collect all material about colloquial Tibetan, similar to the work started by Graham Sandberg. For the incarnation doctrine we are more than ever in need of a cyclopaedia especially to exactly understand the incarnation series; we shall endeavour to gather the material for incarnation series.

lichst ausgebaut werden. Vor allem wird der Buddhismus durchforscht werden. Was wir von ihm wissen, ist vorläufig herzlich wenig. Die chinesisch-buddhistischen Quellen dem Verständnis zu erschließen, bedarf es vor Allem eines chinesisch-buddhistischen Wörterbuches, und wir hoffen, zwanglos Beiträge dazu zu bringen und diese Beiträge späterhin zu sammeln.

Viel ergiebiger für Kritik und Geschichte des Buddhismus sind die tibetischen Quellen, mit denen wir es zu tun haben.

Wir wollen nun nicht die rein künstlerische Seite herausgreifen. Das überlassen wir anderen, sondern wir wollen die kritischen Grundlagen, sei es auf philologischem, sei es auf archäologischem Gebiete, als Material für eine Darstellung der buddhistischen Kunst geben.

Für die Tibetforschung wollen wir mit der restlosen Erforschung des chinesischen Materials für Tibet anfangen. Chinesische Quellen und die vergleichende Sprachwissenschaft haben uns ja die Kenntnis von der Herkunft der Tibeter vermittelt. Bereits oben haben wir ja darauf hingewiesen, daß Conrady die Gültigkeit eines grammatischen Gesetzes innerhalb der gesamten zugehörigen Sprachen nachgewiesen hat. Von besonderer Bedeutung ist das Tibetische für die indochinesische Sprachwissenschaft dadurch, daß es alphabetisch geschrieben ist und den ältesten erreichbaren Lautstand festhält. Der feste Gebrauch bestimmter Formantien gibt die Möglichkeit, die grammatische Struktur leichter und sicherer zu erkennen als es z. B. im Chinesischen der Fall ist, wo diese Partikel fehlen. Da das Tibetische eine historische Schreibweise besitzt, so ist dies für die Sprachforschung von größter Wichtigkeit.

Ehe man zu kritischen Textausgaben kommen kann, wird man die Überlieferung auf die grammatischen Schulen hin untersuchen müssen. Das grammatische Formenmaterial wird zusammenzutragen sein. Was die Csoma, Schmidt, Foucaux und Jäschke uns gegeben haben, das sind praktische Grammatiken. Eine wissenschaftliche Grammatik steht aber noch aus. Die Vorarbeiten hierzu zu liefern, soll mit unsere vornehmste Aufgabe sein. Dann wollen wir eine Sammlung von Material der lebenden tibetischen Dialekte anzulegen versuchen, ähnlich wie uns bereits eine in den Anfängen Graham Sandberg beschert hat.



As for Tibetan ethnography we are, in the main, confined to Chinese writings. Not much is known about earliest Tibetan history. We know that the Tibetans are by no means autochthones, but like all other Indo-Chinese, of Central Chinese origin; by Chinese expansion they were driven through Shen-si and Szŭ-ch'uan to the West, which process is going on yet. Whether they encountered an older population in Tibet and how Tibetan culture developed, is still lost in the dark. Anyway; the first elaborate description of Tibet is found in the *T'ang-shu*, the history of the T'ang Dynasty, only in parts turned to the profit of the student of the Far East by Mr. Rockhill. To fathom the Tibetan soul, further material must be rendered accessible.

As to Tibetan history, we are better informed and may consider it our task to bring forth the Chinese material with Tibetan (and Mongolian) parallels. Tibetan history being largely ecclesiastic, a study of the highly interesting Tibetan religion is indispensable for a scholar of Tibetan civilisation. All questions pertaining to the great complex of Tibetan religious history will find due attention in our periodical; thus also the questions of foreign influences upon Tibetan religion.

The rich iconography of Tibetan Buddhism has proved most indispensable and has been treated by Pander, Buchner, Waddell and most thoroughly by Grünwedel. However much is to be done yet in this broad field which will be best disclosed by a number of smaller monographs.

Beside art, literature also deserves much attention, more than paid to it till now. We hope to offer texts and translations also for this purpose.

We shall try, first of all, to bring indices to Tibetan documents. Then we are going to publish such Tibetan texts for which the Indian originals or their equivalents have been lost. We are thinking of the Vinaya texts of which systematic translations are needed.

Ferner tut uns ein Realienwörterbuch für das Tibetische not und zwar schon wegen der Inkarnationsreihen. Solche Inkarnationsreihen zusammenzusuchen, wollen wir uns befleißigen.

Für die Ethnographie Tibets sind wir in der Hauptsache auch auf die chinesischen Quellen angewiesen.

Tibets Urgeschichte ist noch gar nicht erforscht. Wir wissen zwar, daß die Tibeter keinesfalls Autochthonen ihres Landes sind, sondern gleich allen anderen indochinesischen Völkern wahrscheinlich aus Mittelchina stammen, von wo sie durch die Expansion der Chinesen langsam durch Shen-si und Sze-ch'uan immer weiter nach Westen getrieben wurden, ein Prozeß, der heute noch im Gange ist. Ob sie aber in Tibet auf eine ältere Bevölkerung stießen, und wie sich die Entwicklung der tibetischen Kultur in alter Zeit vollzogen hat, ist noch ganz unaufgeklärt. Jedenfalls findet sich die erste ausführliche Schilderung Tibets im *T'ang-shu*, der Geschichte der T'ang-Dynastie, die erst zum Teil nur von Bockhill ausgenutzt worden ist. Weiteres Material muß zugänglich gemacht werden, um den tibetischen Volkscharakter zu ergründen. Besser als über die Ethnographie Tibets sind wir über seine Geschichte unterrichtet. Hier ist das chinesische Material mit tibetischen Parallelen und umgekehrt heranzuziehen und muß zugänglich gemacht werden. Auch mongolische Quellen sind da zu benutzen.

Die tibetische Geschichte ist im wesentlichen Kirchengeschichte, und schon daher ist das Studium der in jeder Hinsicht so außerordentlich interessanten tibetischen Religion für die Kenntnis der tibetischen Kultur unerläßlich. Und alle Fragen, die sich mit dem Gesamtkomplex der tibetischen Religionsgeschichte befassen, sollen uns angelegen sein.

Auch die Frage, ob Beeinflussungen der tibetischen Religion von außen her stattgefunden haben, soll beachtet werden.

Die reiche Ikonographie des tibetischen Buddhismus hat sich als höchst unentbehrlich erwiesen und ist von Pander, Büchner, Waddell und besonders gründlich von Grünwedel behandelt worden. Jedoch noch vieles ist auf diesem Gebiete zu tun, was am besten in einer Anzahl von kleineren Monographien geschehen wird.

Neben der Kunst verdient die Literatur mehr Beachtung als es bisher geschehen ist. Und auch hier hoffen wir Texte und Übersetzungen zu bieten.

The *Āśvaghôcha Buddhacharita* too must be made known from the Tibetan version.

We have dwelled somewhat longer on the tasks we see with regard to Tibet, to give the reader an idea of the scope of our Review as well as of its character. As to Burma, which is to be treated in a similar way, we shall for the present, have to confine ourselves to the old forms of the language. But we shall enter into full particulars concerning Siam, the languages and literature of which have been objects of scientific research in Europe ever since 1685, when Louis the Fourteenth's minister La Loubère first went to Siam. It will suffice to mention the "*Grammatica linguae Thai*" by Pallegoix (1850) and the "*Grammatik der Thai oder siamesischen Sprache*" by Ewald (1881). We hope to continue that work.

The T'ai languages, as is well known, form a group of tongues closely akin and spoken from South-eastern China and Burma down to the Peninsula of Malacca where they touch the Malay region. In penetrating into Further India the Siamese found a primitive people quite alien to them in race and speech, yet in possession of a superior culture coming from India, as their monuments and inscription tablets clearly prove. We hope to open a way to fruitful study by reproducing such inscriptions. A dictionary of the dialect of the *Lao*, resident in the north of the kingdom is also still wanting.

As to Japan, a grammar of the preclassic language is much needed; we, therefore, shall try to bring smaller contributions to this, as well as to chronology, to prehistory, to the relations between Japanese and continental Asiatic civilisation. Interesting treaties on Japanese constitutional history are at our disposal; special questions of Japanese sociology will be dealt with after, for instance: "Why was the formation of a middle class in Japan an impossibility?" Archaeology, the correlations between Japanese and Chinese arts, the development of Japanese religion; in short:

Vor allem wollen wir den Versuch wagen, Verzeichnisse von tibetischen Werken zu bringen. Dann wollen wir uns mit den tibetischen Texten befassen, deren indisches Original bzw. Äquivalent verloren gegangen, bzw. nicht aufzufinden ist. Wir denken dabei an die Vinayatexte, die systematisch übersetzt werden müssen. Auch der *Aśvaghōsha Buddhācārīta* muß aus der tibetischen Quelle bekannt gemacht werden.

Wir haben hier bei Tibet etwas länger verweilt, um ein Bild von der Art zu geben, in der unsere Zeitschrift redigiert werden soll.

In ähnlicher Weise soll es in bezug auf Birma geschehen. Da werden wir uns vorläufig namentlich mit der Feststellung der alten Form der Sprache begnügen müssen.

Weit eingehender soll Siam hier zu Worte kommen. Seit Siam der europäischen Wissenschaft erschlossen worden ist, — und das ist seit Ludwig XIV., dessen Minister Le Loubère 1685 nach Siam ging — ist die siamesische Grammatik, die Sprache und die Literatur in Europa gepflegt worden. Es braucht da nur an die „*Grammatica linguae Thai*“ von Pallegoix (1850) und an die 1881 erschienene „*Grammatik der Thai oder siamesischen Sprache*“ von L. Ewald erinnert zu werden. Wir hoffen, diese Arbeiten fortführen zu können.

Die Taisprachen bilden bekanntlich eine Gruppe von verwandten Sprachen, die vom Südosten Chinas und von Birma an bis nach Malakka heimisch sind, wo sie an das Gebiet der Malaien stoßen. In Hinterindien trafen die vordringenden Siamesen auf eine stamm- und sprachfremde Urbevölkerung, die von Indien her bereits eine höhere Kultur gewonnen hatte, wie ihre Baudenkmäler und Inschriften beweisen. Solche Inschriften wollen wir zum Abdruck bringen. Ebenso tut uns ein Wörterbuch der *Lao*, die im Norden des Reiches sitzen, not.

Für Japan brauchen wir eine Grammatik der vorklassischen Sprache. Wir werden versuchen, einige kleine Beiträge hierzu zu bringen, ferner Artikel, die Chronologie, die Erforschung der ältesten Geschichte und die Beziehungen der älteren japanischen Kultur zum Festlande betreffend. Zur japanischen Verfassungsgeschichte stehen uns interessante Abhandlungen zur Verfügung. Auch einzelne Kapitel aus der japanischen Sozialgeschichte sollen



all problems of Japanese culture in its various manifestations are to be gradually cleared up from all sides.

Since scientific research, in connection with the travels of Sir Aurel Stein, Sven Hedin, Grünwedel, Le Coq, Pelliot etc. during the last decade of the XIXth century, has taken up Central Asia, its civilisations and languages were more closely studied, e. g.: Old-Turkish, Mongolian, Indian, Syriac and Chinese. All these problems we expect to treat in this Review; and consider ourselves especially happy to see this domain inaugurated by a profound treatise by its pioneer, its recognised path-finder and master, the archaeologist of Central Asia, Sir Aurel Stein himself.

The aforesaid may suffice to trace the course intended for our Review: it is to furnish the raw material—and nothing but the raw material—for gradually building up the lofty edifice of the science of Eastern Asia, now and then, of course, also extending its reach to Siberia, and treating all such disciplines as have not yet a publication of their own.

Differences of nationality or school with regard to the contributors will be entirely left out of consideration, while a watchful eye will be kept to welcome everything that may promote our science. In exercising criticism, it will be fair in every respect, keeping to facts only and avoiding all personality either in form or contents.

The attitude we shall take is perhaps best characterised by the ways and the work of the man whose name we selected to head our first issue: Friedrich Hirth. Master of many of the disciplines spoken of in these columns, he is more than that: whoever is acquainted with him—either personally or by his writings—knows him also as the prototype of the true scholar, of the honest and sincere man. His impartiality, his unperturbed

folgen, so z. B. warum kein Bürgerstand in Japan entstehen konnte. Studien aus der japanischen Kunst im Vergleiche zur chinesischen, die Entwicklung der japanischen Religion, sollen in Abständen folgen. Überhaupt soll das Problem der japanischen Kultur nach allen Seiten hin beleuchtet werden.

Nachdem die Forschung im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts sich systematisch mit Zentralasien befaßt hat, veranlaßt durch die Ergebnisse der Forschungsschulen von Sir Aurel Stein, Sven Hedin, Grünwedel und Le Coq, Pelliot u. a., sind die Sprachen und Kulturen Zentralasiens, seien es die des Altürkischen, Mongolischen, Indischen, Sakischen, Syrischen und Chinesischen, immer mehr und mehr studiert worden. Wir werden zu allen Problemen vom sinologischen Standpunkte aus Stellung nehmen müssen. Wir freuen uns, daß diesem Einführungsbande die Ehre zuteil wurde, gleich einen der ersten Pioniere, den anerkannten Meister und Pfadfinder zentralasiatischer Archäologie, Sir Aurel Stein, mit einer sehr gehaltvollen Abhandlung zu Worte kommen zu lassen.

Das wäre so, skizzenhaft angedeutet, in welchem Fahrwasser die Zeitschrift segeln wird. Sie will Bausteine liefern, nichts als Bausteine aus dem großen Gebäude der ostasiatischen Wissenschaft. Sie wird natürlich gelegentlich auf Sibirien usw. übergreifen und alle die Disziplinen aufnehmen, die kein eigenes Organ besitzen.

Stets aber wird sie sich einer vornehmen und ästhetisch schönen Sprache bedienen. Sie wird keine Nationen und keine Schulen kennen. Alles, was zur Förderung unserer Wissenschaft dient, ist ihr willkommen. Kritik wird sie üben, aber nur sachliche Kritik, frei von jeder persönlichen Note. Als Ideal schwebt ihr das Schaffen des Mannes vor, dem zu Ehren die Probenummer benannt ist — Friedrich Hirth. Auf vielen Gebieten, die wir gestreift, hat er sich als Meister gezeigt. Alle, die ihn kennen, sei es persönlich, sei es nur sachlich aus seinen Werken, sie alle verehren ihn als das Muster eines wahren Gelehrten und damit als das eines reinen und lauterer Charakters. Er ist das Ideal eines Orientalisten, der in der Beurteilung fremder Völker vollkommen sachlich und unbefangen ist.

calm and justice in judging a foreign people, make him the ideal Orientalist who cannot fail to win friends for our science. May he—the godfather to our Review—live long enough to see it grow and develop after his own spirit!

For ourselves we hope, the words of Confucius shall be said with good reason: 未聞好學者也 “I have not yet heard of anyone as eager to learn as he!”

Leipsic, the 1st of October 1922.

B. Schindler

Mögen ihm gewissermaßen als Taufpaten unserer Zeitschrift noch recht viele und glückliche Tage beschieden sein, damit er miterleben und verfolgen kann, wie unsere Zeitschrift in seinem Sinne arbeitet.

Von uns soll man nur behaupten können, was Konfuzius in die Worte kleidet: 未聞好學者也

„Ich habe noch von keinem gehört, der so eifrig lernen wollte wie er.“

Leipzig, den 1. Oktober 1922.

Bruno Schindler.



## REVIEW OF CONTENTS OF THIS ISSUE

### I. General:

A. Conrady (p. 23) proves anew the relations between the Indo-Chinese and the Austric languages and their forming one great whole. The treatise is a mark that will, in the future, prove of fundamental importance.

E. H. Parker (p. 280) investigates about the relations between the Sumero-Babylonian and the Chinese civilisation.

### II. China:

#### a) *Studies about script*

B. Karlgren (p. 206) gives an interesting study of the compound characters, trying especially to prove that the editor's thesis: "the so-called phonetic integral of a compound is chosen in such a manner so as to likewise designate the meaning" does not hold good in all cases. The editor's reply will be found in one of the next issues.

O. Nachod (p. 235) presents for the first time in a critical manner, supported by numerous documents, the earliest prints of the occident showing Chinese characters.

The Editor (p. 643) offers several new miscellanies about the history of Chinese script.

#### b) *Linguistics*

E. Erkes (p. 67) offers the *Ta-chao* of K'ü h Yüan with translations and criticisms, probably, on account of the text and notes, a welcome complement to Arthur Waley, *More Translations from the Chinese*, London 1919, p. 11—17 ("The Great Summons") which Erkes did not know.

H. Haas (p. 145) gives the best known interpretations of *Lun-yü* II, 16 and draws very interesting conclusions.

#### c) *Literature*

H. Forke (p. 101) describes the life of the statesman and philosopher Yen Ying after the documents and offers a survey of his teaching concerning religion and ethics, followed by Yen Ying's attacks upon Confucius.

Z. L. Yih (p. 613) writes a chat about the work ascribed to Moh Tih, which is to have been a redaction by his pupils and contains the doctrine of the all embracing "Universal Love" *kien ngai*.

## INHALTSÜBERSICHT

### I. Allgemeines:

A. Conrady (S. 23) bringt weitere Nachweise der Zusammengehörigkeit der indochinesischen und der austrischen Sprachfamilie und beweist die Verbindung beider zu einem gewaltigen großen Ganzen. Die Arbeit bildet einen Markstein auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachforschung und dürfte von grundlegender Bedeutung in der Zukunft sein.

E. H. Parker (S. 280) untersucht im besonderen den Zusammenhang der sumero-babylonischen und der chinesischen Kultur.

### II. China:

#### a) *Schriftkunde*

B. Karlgren (S. 206) geht in einer interessanten Studie den zusammengesetzten Charakteren nach und sucht zu beweisen, daß die Behauptung des Herausgebers, der phonetische Bestandteil der sog. phonetischen Zeichen sei zumeist auch sinnangehend, zum Teil irrig sei. Der Herausgeber wird dem verehrten Herrn Kollegen in einer der nächsten Nummern ausführlich antworten.

O. Nachod (S. 235) legt zum ersten Male in kritischer Weise mit zahlreichen Belegen die frühesten gedruckten Werke vor, in denen zuerst im Abendlande chinesische Schriftzeichen veröffentlicht worden sind.

Der Herausgeber (S. 643) bietet in mehreren kleinen Miszellen neue Beiträge zur Geschichte der Schrift.

#### b) *Sprachwissenschaft*

Von Eduard Erkes (S. 67) wird das *Ta-chao* des K'üh Yüan mit Übersetzung und kritischem Apparat vorgelegt. Es dürfte eine willkommene Ergänzung zu der von ihm nicht gekannten Übersetzung von Arthur Waley, *More Translations from the Chinese*, London 1919, S. 11—17 („*The Great Summons*“), sein, und zwar wegen des Textes und der Anmerkungen.

H. Haas (S. 145) stellt die bekanntesten Interpretationen von *Lun-yü* II, 16 zusammen und zieht das Fazit aus denselben.

#### c) *Literatur*

A. Forke (S. 101) charakterisiert das Leben des Staatsmannes und Philosophen Yen Ying nach den Quellen und bietet eine Übersicht über dessen Lehre in bezug auf Religion und Ethik. Es folgen Yen Yings Angriffe gegen Konfuzius.

Z. L. Yih (S. 613) bespricht im feuilletonistischen Stil das Werk, das Moh Tih zugeschrieben wird, aber von seinen Schülern redigiert sein soll, und das Ideen enthält, die in dem Grundgedanken der allumfassenden Liebe, von *kien ngai* ausgehen.

Fr. Weller (p. 560) publishes preliminary studies to a critical edition of Fa hsien. He tries his possibilities at Fa hsien 7, 8,; 12, 13; 13, 14; 40, 3; 40, 4/5. The editor asks the readers of this periodical to kindly make known to him any editions of Fa hsien, especially of such as are difficult of access.

#### d) History

André Wedemeyer (p. 456) treats the history of the ideal Chinese rulers Yao, Shun, and Yü (close of the 3rd millennium B.C.) and proves their authenticity. Supported by extensive studies of the respective sources: statements in ancient literature and local tradition, he localizes the geographical situation of those rulers' estates, as also the scene of the described events of their time. A number of hitherto unknown data are discovered, as e. g. the importance of the army, Yao's promoting of trade. Shun, the help and successor to Yao is shown to have originally been, as the legend has it, a potter, or proprietor of a pottery in Yao's service; Yü, being in all legends celebrated as conqueror of the great flood, is proved to have been the creator of a road-system, in its directions visibly in close connection with the political events of his times.

The economical and political rise of the eastern trading tribes, the struggle between the northern Chinese and the southern Miao, form the back-ground of his study, which is to be continued in the following issues of the "*Asia major*". The map added is of especial value.

G. Haloun (p. 165) begins a series of publications on the Clan Fêng, which is to turn to account the rich, hitherto almost unknown material for Chinese history and ethnography. The present article tries to trace the origin of the Fêng back to the *I* tribes, their spreading in the times before and shortly after Christ. A map shows graphically the results of the author's extensive researches.

L. E. Hopkins (p. 194) makes careful and interesting examinations of the bone inscriptions studied by him for years, and infers from the names of Shang rulers met with facts concerning the genealogical order of the Shang dynasty given in the *Bamboo Annals*, by the *Shi-ki* of Szü-ma Ts'ien, and by the *T'ung Kien Kang Mu*.

#### e) Religion

The Editor (p. 298) inquires into the earliest Chinese pantheon. The development of the heavenly and terrestrial deities is made known from the respective sources, the difference between *T'ien* and *Shang-ti* is explained, *Shang-ti's* divine attributes traced back to the earliest beginnings. A map shows the special regions of the *Shang-ti* cult. At another place this mere sketch will be supported by a treatise on "The Sacrificial Cult".

#### f) Art

Arthur Waley (p. 417) gives a welcome translation from the *Li T'ai Ming Hua Chi* 2, 13.

E. A. Voretzsch (p. 409) has again repeatedly taken photos of the *Wu Chuan Ting* on the Silver Island and scrutinizes the genuineness and age of the *Ting*. The translation of the inscription on the *Ting* has been made by the Editor and Otto Mänchen-Helfen.

Dr. Fr. Weller (S. 560) publiziert Vorarbeiten zu einer kritischen Fahsien-Angabe. Er versucht sich zunächst an Fahsien 7, 8; 12, 13; 12, 14; 40, 3; 40, 4/5. Der Herausgeber bittet die Leser dieser Zeitschrift, ihm evtl. schwer zugängliche Ausgaben von Fahsien zu benennen.

#### d) Geschichte

André Wedemeyer (S. 456) behandelt auf Grund eingehender Quellenuntersuchungen die Geschichte der chinesischen Idealkaiser Yao, Shun und Yü (Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.) und weist deren volle Geschichtlichkeit nach. Gestützt auf die Angaben der alten Literatur und auf örtliche Überlieferungen stellt er die Lage der Besitzungen jener Herrscher und ihrer Vasallen und die Schauplätze der geschichtlichen Vorgänge ihrer Zeit fest. Eine große Zahl unbekannter Tatsachen werden aufgedeckt, so z. B. die Bedeutung des Heeres und die Förderung des Gewerbes unter Yao; es wird gezeigt, daß Shun, der Gehilfe und Nachfolger des Yao, in der Tat, wie die Sage will, ursprünglich ein Töpfer oder Töpferunternehmer, und zwar im Dienste des Yao gewesen ist, und Yü, der sagenberühmte Bezwiner des großen Flut, wird u. a. als Schöpfer eines Straßensystems nachgewiesen, dessen Gestaltung im regsten Zusammenhang mit den politischen Verhältnissen seiner Zeit steht. Der wirtschaftliche und politische Aufschwung der gewerbetreibenden Stämme des Ostens und der Kampf der Nordchinesen gegen die Miao des Südens bilden den Hintergrund der Darstellung, deren Fortsetzung in den kommenden Nummern der „Asia major“ veröffentlicht wird. Als von besonderer Bedeutung ist die beigegebene Karte anzusehen.

Mit dem Beitrag von G. Haloun (S. 165) über den Clan Fêng beginnt eine Serie von Veröffentlichungen, die dieses wichtige, bisher leider so gut wie unbekannte Material für die chinesische Geschichte und Ethnographie auswerten will. Im vorliegenden Artikel versucht Haloun den Clan Fêng von den I-Völkern abzuleiten und legt auf Grund umfassender Belegstellen die Verbreitung des Clans in vorschristlicher und in kurzem Abrisse auch für die nachchristliche Zeit dar. Eine Karte soll die Ergebnisse seiner Untersuchungen graphisch zur Anschauung bringen.

L. C. Hopkins (S. 194) zieht in interessanter Weise die von ihm seit Jahren behandelten Knocheninschriften zu Rate, um aus den auf ihnen vorkommenden Namen der Shang-Herrscher Rückschlüsse auf die in den *Bambusannalen*, dem *Shi-ki* des Sze-ma Ts'ien und dem *T'ung-kien-kang-muh* verzeichnete Stammtafel der Shang zu ziehen.

#### e) Religion

Der Herausgeber (S. 298) stellt eine Untersuchung über das älteste chinesische Pantheon an. Die Entwicklung der himmlischen und irdischen Gottheiten wird auf Grund der Quelle erschlossen, der Unterschied von *T'ien* und *Shang-ti* dargetan. Die göttlichen Eigenschaften des *Shang-ti* selbst werden bis zu den frühesten Anfängen zurückverfolgt. An der Hand einer Karte werden die Gebiete seiner speziellen Verehrung gekennzeichnet. Diese skizzenhafte Darstellung wird an anderer Stelle durch den Opferkult gestützt werden.

#### f) Kunst

Arthur Waley (S. 317) bietet eine Übersetzung aus dem *Li T'ai Ming Hua Chi* 2, 13.



Zoltán von Takács (p. 400) shows the elements of Chinese landscaping to be inferred from the development of the Chinese written characters.

John C. Ferguson (p. 87) gives an analysis of Chinese landscape-painting based on the painters.

Agnes E. Meyer (p. 222) supposes to have discovered the earliest specimen of Chinese landscaping, made by the famous calligrapher Wang Hsi chih (321—379). The painting and inscriptions thereon are dwelled upon in detail.

### III. Central Asia:

#### a) *Geographical and Historical*

A. von Rosthorn (p. 286) gives an historical survey of the Central Asian stronghold, i. e. of the Orkhon region, where the great khans had their main camp.

Sir Aurel Stein (p. 367) offers to a larger public part of the results of his 2nd expedition through Central Asia, his extensive publication to be published under the title: "*Serindia*". This article shows, from the findings, the traces of a once flourishing Chinese transit-traffic to the West.

C. E. Wilson (p. 575) elaborately treats the Wall of Alexander against Gog and Magog, and the expedition sent out to find it by the Khalif Wāthiq in 842 A.D.

The author tries to locate the places, where Arabian and Persian Geographers and popular tradition supposed it to have stood, to identify the mentioned people, and to trace the route the expedition followed after Khalif Wāthiq's prescription. The laboriously collected material by which the author wishes to correct De Goeze's wellknown work: "*De Muur van Gog en Magog*", may prove of interest to many readers.

#### b) *Turkish*

J. Németh (p. 274) examines the known passage in Curtius Rufus (7, 7, 1) "*at rex Scytharum . . . fratrem, Carthasim nomine . . .*", already treated by Theodor Noeldeke in the *Encycl. Brit.* vol. 18, p. 582, who supposed to find in *Carthasim* the Turkish word *kardaşy* = "his brother". Németh rejects this, supposing *Carthasim* to stand for the Turkish *karyndaş* = "fellow in the maternal womb".

C. Brockelmann (p. 1), according to his promise given in *Kelēti Szemle* 18, 29, Nr. 1, treats popular poetry of Chinese Turkestan, as found in the Collection of Turk dialects: *Diwān lugāt at Turk* 1073/74 A.C. by Maḥmūd ibn al-Husain al-Kašgari. In the successful way of his he furnishes with the texts in transcription the translation of funeral laments, heroic songs drinking and hunting songs, love-songs etc.

He had already published in *O Z.* VIII, p. 50ff., 1914/15 proverbs taken from the *Dīwān* edition His publication is now supplemented by Fritz Hommel (p. 182).

### IV. Tibet:

M. Walleser (p. 421) scrutinizes Chinese and Tibetan sources about the life of Nāgārjuna, especially Kumārajīva's biography. To all those who work about Buddhism, this elaborate treatise will be highly welcome.

E. A. Voretzsch (S. 409) hat den *Wu-tschuan-ting* auf der Silberinse nochmals mehrfach photographiert und untersucht die Echtheit und das Alter des *Ting*. Von dem Herausgeber und Otto Mänchen-Helfen stammt die Übersetzung der Inschrift auf dem *Ting*.

Von Zoltán v. Takács (S. 400) werden die Elemente der chinesischen Landschaftsmalerei aufgezeigt, die sich in den Grundzügen aus der Bildung der chinesischen Schriftzeichen erschließen lassen.

John C. Ferguson (S. 87) gibt eine Analyse der chinesischen Landschaftsmalerei auf Grund der Landschaftsmaler selbst.

Agnes E. Meyer endlich (S. 222) will das älteste chinesische Landschaftsbild entdeckt haben, und zwar vom Pinsel des berühmten Kalligraphen Wang Hsi-chih (321—379 n. Chr.) stammend. Das Bild nebst den Aufschriften werden eingehend besprochen.

### III. Zentral-Asien:

#### a) Geographisch-Geschichtliches

A. v. Rosthorn (S. 286) gibt eine geschichtliche Übersicht der Hochburg von Zentralasien, d. h. im speziellen des Orchongebietes, wo die Großkhane der Mongolen ihr Hauptlager aufgeschlagen hatten.

Sir Aurel Stein (S. 367) übergibt ein Teilresultat seiner zweiten großen Expedition durch Zentralasien dem größeren Publikum. Sir Aurel Steins große Publikation steht noch aus. Sie wird unter dem Namen „*Serindia*“ veröffentlicht werden. Hier werden aus den Funden die Überreste des einst blühenden Transithandels von China nach dem Westen aufgezeigt.

C. E. Wilson (S. 575) behandelt in ausführlicher Weise die Alexandermauer gegen Gog und Magog und die Expedition, die von dem Kalifen Wāthiq im Jahre 842 n. Chr. ausgesandt wurde, diese aufzufinden.

Der Verfasser versucht die Orte festzulegen, wohin die arabischen und persischen Geographen sowie die Volkslegende diese Mauer lokalisierten, die aufgeführten Völker zu identifizieren und die Route zu bestimmen, welche die vom Kalifen Wāthiq bestimmte Expedition eingeschlagen hatte. Das mühsam gesammelte Material, mit dessen Hilfe der Verfasser die bekannte Arbeit von De Goeje, „*De Muur van Gog en Magog*“ zum Teil verbessern will, dürfte in vielen Kreisen des Interesses sicher sein.

#### b) Türkisch

J. Németh (S. 274) untersucht die bekannte Stelle in Curtius Rufus (7, 7, 1): „*at rex Scytharum . . . fratrem, Carthasim nomine . . .*“, die Theodor Nöldeke in der *Encycl. Brit.* Bd. 18, S. 582 bereits besprochen und wo er in *Carthasim* das türkische Wort *kardaş* „sein Bruder“ zu finden geglaubt hat. Németh verwirft diese These und meint, *Carthasim* stünde für das türkische Wort *karyndaş* „Mutterleib-genosse“.

C. Brockelmann behandelt, seinem in *Keleti Szemle* 18, 29, Nr. 1 gegebenen Versprechen gemäß, die Volkspoesie von Chinesisch-Turkestan, wie sie im Sammelbuch der Turkdialekte, dem *Diwān lugat at Turk* 1073 bis 1074 n. Chr. von Mahmūd ibn al-Ḥusain al-Kāṣṣārī zu finden ist. In altbewährter Weise bietet Brockelmann Texte (in Transkription) mit Übersetzungen der Totenklagen, Heldenlieder, Trink- und Jagdlieder, Liebeslieder usw.

In O. Z. VIII, 50ff. hatte Brockelmann bereits Sprichwörter aus der

**V. Japan:**

Japanese scholars and others will be glad to find O. Nachod's Bibliography, (p. 644) which is to appear now regularly in this periodical. It may be said right here, that a similar work is planned for China, Tibet, Siam, Central Asia, Indochina and Siberia, to appear periodically in the "*Asia major*".

**VI. Siberia:**

Scanty information was hitherto given about the bear cult in North-western Siberia (cf. M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914). Especially as to the Mansees, European literature, aside from the Russian, shows great deficiencies. It will, therefore, be welcomed, that R. Stübe (p. 375) has undertaken a close examination of the bear-cult and the dramatic plays connected with it.

**VII. Buddhismus:**

Fr. Weller (p. 620) undertakes in his article: "*About the Pāṭikasuttanta, I. The Palitext (Dighanikāya XXIV)*" to prove this text to be a compilation and concludes that in its present form it cannot be, as a whole, Buddha's word.

---

Prof. Friedrich Hirth's Autobiography will be found on p. IX.

---

The complete bibliograpy, supplemented by the kind help of F. Hommel begins on p. XXXIII.

im Jahre 1914/15 erschienenen Ausgabe des *Dīwān* veröffentlicht. Diese Arbeit ergänzt Fritz Hommel (S. 182) in dankenswerter Weise.

#### IV. Tibet:

M. Walleser (S. 421) prüft die tibetischen und chinesischen Quellen, die über das Leben des *Nāgārjuna* berichten, besonders die Biographie des *Nāgārjuna* von *Kumārajīva*. Seine umfangreiche Abhandlung dürfte von allen denen begrüßt werden, die auf dem Gebiete des Buddhismus arbeiten.

#### V. Japan:

Ein willkommener Beitrag dürfte allen Japanologen und auch anderen die Bibliographie sein, die Dr. O. Nachod (S. 644) nunmehr regelmäßig in dieser Zeitschrift erscheinen lassen wird. Dabei kann gleich verraten werden, daß der Herausgeber ebensolche für China, Tibet, Siam, Zentralasien, Hinterindien und Sibirien plant, die in bestimmten Zeiträumen veröffentlicht werden.

#### VI. Sibirien:

Über den Bärenkult bei den Völkern des nordwestlichen Sibirien sind wir nur spärlich unterrichtet (vgl. M. A. Čzaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914). Speziell über den der Mansen weist die europäische Literatur (außer der russischen) Lücken auf. Es ist darum zu begrüßen, daß R. Stübe (S. 375) diesen Kult und die damit verbundenen dramatischen Spiele einer näheren Betrachtung unterzieht.

#### VII. Buddhismus:

Fr. Weller (S. 620) unternimmt es, in einem Artikel, betitelt: „Über den Aufbau des *Pātikasuttanta*, I. Der *Pālitext* (*Dīghanikāya XXIV*)“, diesen Text als Kompilation zu erweisen, und folgert, daß er in der jetzigen Form als Ganzes nicht Wort Buddhas sein kann.

---

Die Autobiographie von Prof. Friedrich Hirth findet sich auf S. IX.

---

Die vollständige Bibliographie, durch freundliche Mitwirkung von Prof. F. Hommel ergänzt, auf S. XXXIII.





## ALTTURKESTANISCHE VOLKSPoesIE I

Von C. BROCKELMANN

**Z**eigen schon die ältesten Denkmäler türkischen Geistes, die Orchoninschriften aus dem 8. Jahrhundert, die Kunst der Prosarede in hoher Vollendung, so lernen wir aus dem im Jahre 1073 verfaßten, uns leider nur in einer einzigen, zum Glück aber recht guten Handschrift einer Privatbibliothek zu Dijärbekr erhaltenen und 1914/15 auf Veranlassung des türkischen Unterrichtsministeriums zu Stambul von Mu'allim Rif'at in drei Bänden herausgegebenen *Dīwān luġāt at-Türk* des *Mahmūd ibn al-Husain al-Kāšgarī*, daß auch die Dichtkunst bei den türkischen Nomaden schon in ihrer Heimat sich eifriger Pflege erfreute. Zwar sind uns hier keine zusammenhängenden Texte überliefert, sondern nur einzelne Doppelverse und Strophen, die der Verfasser nach dem Vorbilde der arabischen Sprachgelehrten als Belege für türkisches Sprachgut anführt; doch lassen sich viele dieser Zitate, wie schon Köprülü-zāde Mehmed Fu'ād in den *Milli Tettebbü'ler* II, 4, 71ff. (vgl. das Referat von M. Hartmann, *Islam* 8, 310f.) gesehen hat, noch zu Gruppen zusammenschließen, so daß wir eine größere Anzahl von Einzelliedern wenigstens in Bruchstücken, die uns über den Charakter des Ganzen immerhin einige Aufklärung gewähren, wiedergewinnen. Wir finden so Totenklagen, Heldenlieder, Trink- und Jagdlieder, Liebeslieder, Naturschilderungen und Weisheitsprüche. Die Form dieser Poesie ist dieselbe, die wir bei allen türkischen Nomaden, ehe sie unter den Einfluß der arabisch-persischen Kunstpoesie gerieten, wiederfinden, Metren von gleicher Silbenzahl, die zwischen 5 und 14 schwankt, mit festen Zäsuren und Reimen, die bei den vierversigen Strophen meist die dreiersten Verse untereinander und den Schlußvers mit denen der anderen Strophen verbinden. Über das Alter der Dichtungen erfahren wir nichts,

auch läßt sich die Zeit der in ihnen behandelten Ereignisse, mit Ausnahme des 3. Heldenliedes, nicht näher bestimmen, doch dürfen wir annehmen, daß die meisten schon lange vor Abfassung des *Diwans* im Schwange gewesen sind, da sie von dem Einfluß des Islams, der seit dem Ausgange des 10. Jahrhunderts (s. Howorth, *JRAS* 1898, 469ff.) in Kaschghar zur Herrschaft kam, noch kaum eine Spur verraten. Wir nennen diese Dichtungen Volkspoesie, weil sie uns stets ohne Angabe ihrer Urheber überliefert sind. Daß sie von einzelnen Dichtern herrühren, ist selbstverständlich; doch traten diese offenbar noch ganz hinter ihr Werk zurück; denn Kāschgārī nennt nur einmal III, 180, 3 einen Dichter namens Ğuġu (s. *Millî Tettebbü'ler* II, 57, 1), ohne indes auf seine Leistungen näher einzugehen.

Im folgenden sind diese poetischen Bruchstücke, dem in der *Keleti Szemle* 18, 29, N. 1 gegebenen Versprechen zufolge, gesammelt und übersetzt; sie sollen wie die in der Ostasiatischen Zeitschrift VIII, 50 ff., vorgelegten Sprichwörter den Turkologen das nächst den Inschriften älteste Material zur Kenntnis des türkischen Geistes erschließen; sie werden aber neben den manichäischen und buddhistischen Texten aus Turfan auch unser Wissen vom türkischen Sprachbau erweitern und vertiefen. Die ursprüngliche Reihenfolge der Verse wiederherstellen zu wollen, bleibt ein ganz aussichtsloses Unterfangen; wir begnügen uns daher, von ganz vereinzelt Ausnahmen abgesehen, damit, die Verse in der Reihenfolge vorzuführen, wie sie zufällig in dem Buche auftreten.

## I. Totenklagen

### 1. Klage über *Alp Ār Toma*

10 Strophen von je 4 Versen zu 7 Silben mit einer Zäsur nach den ersten 4 Silben und dem durchgehenden Reime auf *ür*, *ur*<sup>1</sup> enthalten in der Form einer Klage auf den Tod des *Alp Ār Toma* zumeist allgemeine Klagen über den Niedergang der Gegenwart, die den Helden der Vorzeit nichts Ebenbürtiges mehr zur Seite zu stellen vermag. Den in dem ersten Stück genannten Helden setzt Kāš-

<sup>1</sup> *Köprülüzāde* MT. II, 71 (s. Hartmann, *Islam* 8, 310) zieht hierher auch noch II, 105, 16, 17 (s. u. Naturschilderungen), weil sie den gleichen Endreim aufweisen; aber das Metrum (6, 6, 6, 7) weicht ab und der Inhalt, Schilderung eines rennenden Rosses, paßt nicht zu den hier in Rede stehenden Stücken.

garī I, 44, 13, III, 110, 14 mit *Afrāsijāb*<sup>1</sup> gleich, wie auch das *Qutaḍyū Bilig* 19, 29, 30 es tut, und bei den folgenden Stücken gibt er an, daß sie sich auf denselben beziehen. Nach *Köprülüzāde* MT. II, 72 soll es sehr wahrscheinlich sein (*iḥtimālī qūwetle wārid bulunijor*), daß dieser *Alp Ār Tona* identisch sei mit dem *Tona tigin* der Orchoninschrift IN 7 (s. Thomsen, *Inscr.* S. 163, N. 57) aus dem Jahre 736, oder mit dem *Th'ongotekin* der chinesischen Quellen, der im Jahre 714 unter den Mauern von Biš Balyq enthauptet wurde<sup>2</sup>, doch gibt er in der Anmerkung zu, daß bei der Häufigkeit des Namens *Ār Tona*, den er noch weiter belegt, auch an einen anderen, der Geschichte sonst nicht mehr bekannten Helden gedacht werden könnte. In Wahrheit werden wir den „starken Heldenmann“ (zur Bedeutung von *tona* s. Radloff, WB. III, 1171 und Melioranski bei Bartold, Die alttürk. Inschriften und die arabischen Quellen in Radloff, Die alttürk. Inschriften, Zweite Folge, S. 19, Nr. 3) ebenso in die mythische Vorzeit versetzen müssen, wie den mit ihm identifizierten *Afrāsijāb*, den die Uiguren nach *Ġuwainī* (Gibb, *Memorial* XVI, 40, 3, ed. Salemann bei Radloff, *Das Kudatku Bilik* I, XLI, u) mit ihrem *Buqu Xān*, gleichsetzten, und auf den nach *Muḥammed 'Aufī* in Bartolds *Turkestan v epochu mongolskavo našestvija* I, 94, 22 die Xane von Kāšgar, nach demselben bei *D'Ohsson*, *Histoire des Mongols* I<sup>3</sup> 442 (danach *Abu'l-Ghazi* ed. Romanzoff 30, 10, vgl. Marquart, *Über das Volkstum der Komanen* 164) auch die Fürsten von Balāsajūn ihren Stammbaum zurückführten.

1. *Alp Ār Tona öldimü + isiz aẓun qaldimu  
ödläk ücin aldım + ämdi jüräk jirtür.*

Ist der Held Alp Ār Tona gestorben? Ist die schlechte Welt zurückgeblieben? Hat die Zeit ihre Rache genommen? Jetzt zerreißt das Herz. I, 44, 11, 12.

2. *Ödläk qamuy kävrädi + ärdäm ariy sävrädi  
junčiy javuz tavradi + ärdäm baki čartilür.*

I, 94, 10, 11 (wo in Vers 1 und 3 falsch *kuvradi*, *tuvradi*), III, 31, 7, 8, (mit Umstellung von Vers 2 und 3; Varianten: 1. *qamuy: ariy*; 2. *ariy: jimä*; 4. *ärdäm: aẓun*).

<sup>1</sup> Auf seine Tochter *Qaz*, Gattin des *Sijāwuš* führt K. III, 110, 8 ff. die Gründung der Stadt *Qazwin* zurück, die eigentlich *Qaz ojunī* „*Qaz* Spielzeug“ geheißen habe.

<sup>2</sup> Das Referat von Hartmann, *Islam* 8, 310 ist in diesem Punkte nicht genau.



Die ganze (Var. reine) Zeit ist schwach geworden; die reine (Var. auch die) Tugend ist selten geworden; die Elenden und Schwachen sind stark geworden; der Herr der Tugend (Var. der Welt) ist entschwunden.

3. *Öğrājūki munday oq + munda<sup>1</sup> adin jik<sup>2</sup> day oq  
atsa azun oyraḅ oq + taylar baṣi kārtilür.*

So ist ihre (der Zeit) Gewohnheit; es ist noch wie eine andere Krankheit; wenn die Welt einen Pfeil dagegen schießt, so werden die Berggipfel erschüttert. I, 140, 15, 16.

4. *Uliṣib ārān börläjü + jirtar<sup>3</sup> jaqa urlaju  
siğriḅ üni jorlaju + siytaḅ közi örtülür.*

Die Männer heulen zusammen wie Wölfe, sie zerreißen beim Heulen die Kragen, ihre Stimme pfeift wie die eines Sängers, sie weinen, daß ihre Augen verdunkelt werden. I, 164, 14, 15.

5. *Könlüm için<sup>4</sup> örtädi + jätmiṣ baṣiy<sup>5</sup> qartadi  
kēcmiṣ ödüg irtädi + tün kün kəcib irtälür.*

Er zündete das Innere meines Herzens an, die geheilte Wunde riß er auf, die vergangene Zeit suchte er, Nacht und Tag sind vergangen und werden gesucht. I, 208, 1, 2.

6. *Bäklar atin arıyurub + qaḁyu anı turıyurub  
mänzi jüzi saryariḅ + kürküüm awar türtüülür.*

Die Fürsten ermüdeten ihre Rosse, der Kummer brachte sie zum Stehn, ihr Aussehn und ihr Gesicht ward gelb, als ob Safran darüber gestrichen wäre. I, 403, 7, 8.

7. *Ödläk jaray közätti + oyri tuzaq uzatti  
bäklär bākin azitti + qaḁsa qalı qurtulur.*

Die Zeit erspähte eine Gelegenheit, spannte heimlich ihr Netz aus, führte den Fürsten der Fürsten in die Irre, kann er gerettet werden, wenn er flieht? II, 184, 13, 14<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Zum Lokativ statt des Ablativs siehe Bang SBBA, 1915, 624 ff., Verf. ZDMG 70, 514, Ostas. Zeitschr. VIII 55 N. 1.

<sup>2</sup> Text: *tik*.

<sup>3</sup> Text: *jirtan*.

<sup>4</sup> Text: *içün*.

<sup>5</sup> Text: *jaṣiy*.

<sup>6</sup> Die Zugehörigkeit dieser Strophe zu unserem Stück scheint nicht ganz festzustehen; Kāṣḡari sagt: „als ob er Afrāsiyāb damit (dem Fürsten der Fürsten) meinte.“

8. *Ödläk küni tavratur + jal(i)nuq kücin kavrätür*  
*ärđin aẓun sävritür + qačsa taqı artılur.*

Die Tage der Zeit beeilen und schwächen die Kraft des Menschen; sie entleeren die Welt von Männern; auch wenn sie fliehn, gehn sie zugrunde. II, 269, 9, 10.

9. *Atsa oqın kăzgärib + kim turanı jıydaçı*  
*tayıy atıb oyrasa + özi qojı jırtılur.*

Wenn (das Schicksal) seinen Pfeil abschießt, nachdem es ihn eingekerbt, wer wird dann die Brustwehr aufwerfen? Wenn es den Berg schießt und trifft, wird das Innere und die Seite des Tales zerstört. III, 74, 14, 15.

10. *Bılgä bükü jıncıdı + aẓun äti janıdı*  
*ärdäm äti tıncıdı + jărgä tăgib sürtülür.*

Die Weisen und Klugen waren in elender Lage, die Welt drückte das Fleisch zusammen; das Fleisch der Tugend ward stinkend; als es zur Erde kam, ward es zerrieben. III, 224, 6, 7.

## 2. Klage über einen ungenannten Helden

Metrum und Reimordnung wie im vorhergehenden Stück.

1. *Ärdi aẓın taturyan + javlaq jayıy qačuryan*  
*Oyrağ süsin qaitaryan + bastı ölim axtaru.*

I, 425, 9, 10 = II, 61, 12, 13 (Var. V. 2 *qačuryan: qataryan*; V. 3: *boinin tutub qađıryan*; V. 4. *axtaru: aytaru*).

Er ließ (den Gast) seine Speise kosten, schlug in die Flucht (wehrte ab) den bösen Feind, wehrte ab das Heer der *Oyrağ*<sup>1</sup> (hielt seinen Nacken und drehte ihn); der Tod warf ihn um und drückte ihn nieder.

2. *Jayı otın üçürgän + toidin anı köçürgän*  
*ışlar üzüb kăçürgän + tăgdi oqı öldürü.*

Er löschte das Feuer des Feindes, führte ihn vom Lager fort, trennte die Dinge<sup>2</sup> und führte sie vorüber; da erreichte ihn der tödliche Pfeil. I, 429, 17, 18.

3. *Turyan uluy işlaqqa + tirki urub aşlaqqa*  
*tumluy qađır qışlaqqa + qođti ärig umduru.*

<sup>1</sup> Ein Türkstamm, der in einer Grenzgegend, namens Qara Ji:yač, wohnte, I, 108, 6; s. u. zu II, 2.

<sup>2</sup> So übersetzt K.: *wama'a hădă kăna faşşăla huđlatin*; aber es ist wohl eher an *ışlar* aus *jışlar*, „Herrinnen, Frauen“ (K. I 106, 15) zu denken.

Er machte sich oft an große Dinge heran, stellte oft den Tisch zur Speisung auf in kalten, strengen Wintern, dann ließ er die Männer (auf seine Wohltaten) hoffen. II, 45, 1, 2 (vgl. Kel. Sz. 18, 38).

## II. Heldenlieder

### 1. Der Kampf mit den Tanut

20 Strophen zu 4 Versen zu 8 Silben mit Zäsur in der Mitte und gleicher Reimanordnung wie in den vorhergehenden Stücken (vgl. *Köprülüzade*, MT. II, 71; Hartmann, *Islam* 8, 311<sup>1</sup>); sie schildern meist in der Form einer Icherzählung die Niederlage eines Fürsten der Tanut. Dieser Stamm saß nach *Kāšyarī* I, 28, 4 zwischen den Uiguren und China. Auf welches Ereignis in der Geschichte der Bewohner des Kukunorgebietes, die von 762 bis ca. 850 auf dem Höhepunkte ihrer Macht standen (s. O. Franke, *Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens*, Anhang zu den Abh. Berl. Ak. a. d. J. 1904, S. 85 ff.), das Lied sich bezieht, bleibt dunkel. Der Zug des *Bilgä Xagan* gegen die Tanut in seinem 17. Regierungsjahre (= 700/1), von dem sein Denkmal II, E 24 (s. Thomsen, z. St., S. 178, n. 86 und Marquart, *Die Chronologie der alttürk. Inschr.* S. 16) berichtet, wird nicht der einzige Kampf zwischen Türken und Tanuten gewesen sein. Die Herkunft des Liedes wird dadurch ein wenig näher bestimmt, daß N. 17 das Wort *jubilamaq* „betrügen“ enthält, das nach K. III, 242, 4 den *Fuzz* und den *Qifcaq* eigentümlich ist.

1. *Iğilačım ärig boldi + ärig bolyu jari kördi*  
*bolit ürüb kök örtüldi + tuman turub toli jaydı.*

Mein edles Roß war stark; stark zu sein, sah es die Gelegenheit; die Wolke stieg auf und der Himmel ward bedeckt, der Nebel kam und es hagelte. I, 124, 13, 14.

2. *Udu barıb öküş ivdim + tälim jürüb küči kävdim*  
*atım birlä tägü ivdim + mäni körüb jini<sup>2</sup> aydı*

Ich folgte (dem Wolfe) und eilte sehr; durch schnelles Gehn schwächte ich die Kraft; mit meinem Roß eilte ich ihm nach; als er mich sah, schauderte seine Haut. I, 146, 17, 18 (vgl. Nr. 11).

<sup>1</sup> Köpr. rechnet aus dem 3. zur Zeit der Veröffentlichung seines Artikels noch ungedruckten Bande 19 Stücke hierher, statt 11 bei uns.

<sup>2</sup> S. I. statt *jsj*.

3. *Ärān alpī oquštīlar + qinir kōzūn baqıştīlar*  
*gamuy tolmun toquštīlar + qilič qinqa kücün sıydi.*  
 Die Heldenmänner riefen sich gegenseitig an, blickten sich mit schieferm Auge an, bekämpften sich mit allen Waffen; das Schwert paßte (vor Blut) kaum noch in die Scheide. I, 160, 1, 2; 300, 3, 4.
4. *Iđu birib bosuttum + tavar joluy taşuttum*  
*ärān ässin aştuttum + jükin barça özi çaydi.*  
 Ich ließ ihn frei, ließ Habe als Lösegeld wegtragen, ich ließ das Schlechte der Männer bedecken, seine ganze Last band er selbst fest. I, 181, 15, 16 (fehlt bei Köpr. MT. II, 71; *Islam* 8, 311; dürfte nach Nr. 9 und 18 gestanden haben).
5. *Bäkim özin oyurladı + jariy bilib oyurladı*  
*uluy tävri ayırladı + anın qut q<sup>v</sup>1 toz (s. l.) toydı.*  
 Mein Fürst (nach K. der Fürst der Tawut) stahl sich fort, erkannte die Gelegenheit und ergriff sie; er ehrte den großen Gott, dadurch erhob sich der Staub des Glückes und der Macht. I, 252, 14, 15.
6. *Tawut süsin üsiklädi + kişi işin äliklädi*  
*ärin atin bäläklädi<sup>2</sup> + bulun bolub başı tıydı<sup>3</sup>*  
 Er überfiel das Heer der Tawut in der Kälte, verspottete die Sache der Leute, verschenkte ihre Männer und Pferde; als Gefangene verhüllten sie ihr Haupt. I, 258, 6, 7.
7. *Özin öknüb urıladı + jariq jirig qarıladı*  
*atıy kāmşib urıladı + uvut bolub topu aydı.*  
 Er rühmte sich und prahlte, maß den gespaltenen Boden mit der Handbreite, trieb sein Pferd an, schrie und stieg dann beschämt auf den Hügel. I, 259, 11, 12.
8. *Tälim başlar juvuldimat + jayı andın javildimat*  
*küci anın kävildimät + qilič qinqa kücün sıydi.*  
 Viele Köpfe rollten, der Feind wurde dadurch gedämpft, seine Kraft geschwächt, das Schwert ging nur mit Mühe in die Scheide (vgl. Nr. 3) I, 332, 16, 17 (zu dem hervorhebenden *mat* vgl.

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Worte, das Kāšğarī I, 278, 13 mit *al-bahtu waḍ-ḍaulatu* übersetzt, die Nachweise von Marquart, *Über das Volkstum der Kamanen*, S. 206.

<sup>2</sup> S. l. nach I, 322, 16, III, 251, 7.

<sup>3</sup> S. l. nach II, 69, 2.



*andaymat*, „so ist es“, I, 270, 3; öfter an Verbalformen, s. I, 149, 8; 273, 10; 365, 3; 368, 15, tel. *mat* bei Radloff, WB. IV, 2043).

9. *Aban qulsam udu bariḅ + tutar ārdim süsin tar b bulun qilib başı jariḅ + joluy<sup>1</sup> barça mama jıydı.*

Wenn ich wollte, würde ich ihn verfolgen, sein Heer packen und zerstreuen, ihn gefangennehmen und sein Haupt spalten, aber er häufte mir alles Lösegeld auf. I, 335, 3, 4 (vgl. zu Nr. 4).

10. *Aya büktir üzä jorḁm + jariḡ<sup>2</sup> jaqıḅ qaja kördim anı bilib taḡı bardım + tükäl jayı tozı toydı.*

Ich stieg hinauf und ging über den unwegsamen Berg; nachdem ich mich der Erdspalte (?) genähert hatte, erblickte ich einen Felsen; nachdem ich diesen erkannt, ging ich weiter; der Staub aller Feinde stieg auf. I, 380, 1, 2.

11. *İtim tutub qoḁı çaldı + anın tüsin qıra joldı basın alıḅ qoḁı saldı + boyaz alıḅ tükäl boydı.*

Mein Hund faßte (den Wolf) und schlug ihn hinten, sein Haar riß er aus, packte seinen Kopf und warf ihn nach hinten, packte seine Kehle und würgte ihn ganz. II, 20, 17, 18 (gehört nach N. 2).

12. *Qoḁı qıqriḅ oyuş tirdim + jayı qaru kəriş qurḁm toquş icrä uruş birdim + ärän körüb başı tiydi.*

Ich schrie herab und sammelte den Stamm; gegen den Feind spannte ich den Bogen, im Kampfe schlug ich mich; als er die Männer sah, verhüllte er sein Haupt. II, 69, 1, 2.

13. *Kiçä turub jorır ārdim + qara qızıl böri kördüm qatiḡ janı qura kördüm + qaja körüb baqu aydı.*

Ich wanderte die Nacht hindurch, sah schwarze und rote Wolfe, ich spannte den starken Bogen und schaute; da er den Felsen sah, stieg er hinauf, um Umschau zu halten<sup>3</sup>. III, 165, 13, 14.

14. *Ärän idıḅ sükä turdı + başı boinin sökä turdı uvut bolub бүkä turdı + udu qamma<sup>4</sup> täbän baydı<sup>5</sup>.*

<sup>1</sup> S. z. l. statt *buluy*, s. K. I, 181, 15 (oben Nr. 4), 206, 12; III, 10, 13; 246, 11, Radloff, WB. III, 433.

<sup>2</sup> S. z. l. statt *barıḡ*?

<sup>3</sup> So scheint K. den letzten Vers aufgefaßt zu haben; er umschreibt: „Da wandte sich der Wolf mir zu und als er mich erblickte, floh er auf den Gipfel hinauf.“ Sonst könnte man auch an tel. soj. (Radloff, WB. II, 89) und uigur. (Müller, *Uigurica* II, 90) *qaja körmäk* „zurückblicken“ denken, das auch in 10c vorliegen könnte.

<sup>4</sup> Text: *qama*, s. K. II, 23, 3.

<sup>5</sup> Text: statt *b* Haken ohne Punkt: *b, t, j, n*.

Er schickte Männer und sie knieten vor mir; er schmähte sein Haupt und seinen Nacken; beschämt duckte er sich; er sagte, „verfolge und vernichte mich nicht“ und hielt mich dadurch zurück. III, 175, 9, 10.

15. *Qara tüniüg kăčürsădim + ayır uni ũcursădim*  
*jătikăniġ qačürsădim + saqış ĩcră künüm toıdı.*  
 Ich wollte die schwarze Nacht vergehn lassen und den schweren Schlaf verscheuchen, ich wollte die Plejaden fliehen lassen (K. ich zählte die Umdrehungen der Pl.), beim Zählen wurde es mir Tag. III, 187, 15, 16.
16. *Qatun Sini čoyıladi + Tanut băkin jayıladi*  
*qanı aqib žayıladi + boıun suvın qızıl saydı.*  
 Qatun Sini (nach K. ein Ort zwischen den Tanut und China) schrie und befeindete den Fürsten der Tanut; sein Blut floß rauschend, er melkte das rote Wasser seines Halses. III, 240, 5, 6.
17. *Tanut xanı jubıladi + ölüm birlä töpülădi*  
*qadaşları tabaladi + ölüm körüb jüzi aydı.*  
 Der Xan der Tanut betrog (den Fürsten von Qatun Sini K.), schlug ihn mit dem Tode aufs Haupt; seine Genossen zeigten Schadenfreude; als er den Tod sah, erbleichte sein Antlitz. III, 241, 15, 16.
18. *Ävin barqın satıysadi + joluy birib jariysadi*  
*tirig ärsă turuysadi + amar saqınč küni toıdı.*  
 Er wollte sein Haus und seine Habe verkaufen, wollte es zum Opfer geben und sich loskaufen, er wünschte am Leben zu bleiben, da ging ihm der Tag der Sorge auf. III, 246, 11, 12 (vgl. zu Nr. 4).
19. *Jayı băkđin ũduqladi + körüb süni atıġladi*  
*ölüm anı qonuqladi + ayız ĩcră ayu saydı.*  
 Der Feind ward vor dem Fürsten schläfrig; als er das Heer sah, verwunderte er sich; der Tod bewirtete ihn und träufelte ihm Gift in den Mund. III, 250, 15, 16.
20. *Anı jătib sümülădi + başın jandru jămilădi*  
*ărăn taqub<sup>1</sup> mămılădi + anıñ alpın qara boıdı.*

<sup>1</sup> Text: *babub*.

Als er ihn eingeholt hatte, durchbohrte er ihn und erneuerte wieder seine Wunde; die Männer plünderten und taten sich gütlich und würgten seine schwarzen Helden. III, 299, 11, 12.

## 2. Der Feldzug gegen die Uiguren

6 Strophen von 4 Versen zu 7 (6) Silben mit Zäsur nach der vierten; die ersten 3 Strophen zeigen den durchgehenden Reim *miz*, der in den drei letzten im Schlußverse wieder auftritt; während in 4 und 5 die drei ersten Verse reimen, erscheint in Nr. 6 der Hauptreim im 2. Verse wieder; trotz dieser abweichenden Reimanordnung ist die Zusammengehörigkeit der Verse wohl durch den Inhalt gesichert. Im 5. Stück weisen die drei ersten Verse nur 6 statt 7 Silben auf, wie auch in 11, 3, B. 4 ein Sechssilber neben 7silbigen Versen steht; da unser Lied ja auch sonst freieren Formenbau zeigt, möchte ich diese Strophe deswegen nicht ausschließen, da sie im Reim übereinstimmt und auch inhaltlich gut dazu paßt. Es wird ein Kampf muslimischer (so nach K. III, 138, 11) Türken gegen die noch buddhistischen Uiguren geschildert. Die Angreifer kommen über den Ilafluß, d. i. der in den Balkaschsee sich ergießende Ila<sup>1</sup>. Sie stoßen zuerst auf die *Oyraq* (s. o. S. 7, Nr. 1), die nach K. I, 28, 3 zwischen den *Čigil* und *Tuxsi* am Ila und den Uiguren wohnen, und überfallen dann diese selbst in ihrem Reiche *Minlaq*, von dem wir sonst meines Wissens keine Kunde haben. Über die Zeit dieses Feldzuges läßt sich nichts sagen, als daß er nach der Zerstörung des Uigurenreiches am Orchon durch die Kirgizen im Jahre 840 und ihrer Einwanderung in ihre südlichen Sitze (s. Marquart, *Streifzüge* 92, 95; E. H. Parker, *A thousand years of the Tartars* 285 ff.) fallen muß.

1. *Kälämizläjü aqtımiz + kändlär üzä čigtimiz*  
*furxan ävin jıgtimiz + burxan üzä sıctımız.*

<sup>1</sup> Er wird von Kāšğarī I, 85, 12 als der „*Gaihün des Türkenlandes*“ bezeichnet, was, wie mich F. Hommel belehrt, nicht wörtlich zu verstehen ist, wie ich es Kel. Sz. 18, 32 n. 2 getan habe. Seine beiden vom Ala-Tau kommenden Nebenflüsse heißen nach III, 132, 4 der große und der kleine Kälkän, die von Qajas (III, 129, 4—6 = Qujas I, 330, 1, 354, 7) herkommen, dem Lande der Tuxsi, in dem nach den *Hudūd al-‘Ālam* (Tumanskis MS.) bei Bartold, *Mémoires de l'Académie Impér. de St. Pétersbourg* VIII, 1 N. 4 (1897) S. 125, n. 5 die Stadt Sūjāb lag, etwa südlich von Tokmak (F. Hirth, *Nachworte zur Inschr. des Tonjukuk*, S. 73) oder mit diesem identisch nach Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux* (*Cbownik trudov Orxonsi skoi ekspedizii* VI, Petersburg 1903) S. 13.

Wie ein Wildbach strömten wir daher, gegen die Städte zogen wir aus, die Götzentempel zerstörten wir, auf ihre Götzen schissen wir. I, 288, 3, 4.

2. *Tünlä bilä bastımız + tägmä janaq pustomiz*  
*käsmälärin kästimiz + Mınlaq ärin bıçtımız.*

Bei Nacht überfielen wir sie, auf allen Seiten lagen wir im Hinterhalt; ihre Locken schnitten wir ab, die Männer von *Mınlaq* mähten wir nieder. I, 362, 14, 15.

3. *quđruq qatıy tügdümüz + tämrig öküš ögdümüz*  
*kämšib atıy tägdimiz + aldab jänä qaçtımız.*

Wir banden die Schwänze fest, priesen Gott sehr, trieben die Rosse an und holten sie ein, flohen dann wieder mit List. I, 392, 17, 18.

4. *Bäckäm urub atlaqqa + Uıyurdaqi tatlaqqa*  
*oyrı javuz ıtlaqqa + qušlar kibi uctımız.*

Wir legten die Feldzeichen (eine seidene Fahne oder ein Yak-schweif) den Rossen an, gegen die Perser bei den Uiguren, gegen die elenden Hunde flogen wir wie Vögel. I, 401, 6, 7.

5. *Aydı qızıl bairaq + toıdı qara tobraq*  
*jätsü kälīb Oyraq + toqšub anın kiçtımız.*

Die rote Fahne erhob sich, der schwarze Staub stieg auf, die *Oyraq* kamen heran; wegen des Kampfes mit ihnen verspäteten wir uns. III, 138, 9, 10.

6. *Kimi<sup>1</sup> ıcrä oldurub + İla suvın käçtımız*  
*Uıyur tapa başlanıb + Mınlaq ilin açtımız.*

Wir saßen im Schiff und fuhren über das Wasser des Ila, wandten uns gegen die Uiguren und eroberten das Reich von *Mınlaq*. III, 178, 2, 3.

### 3. Der Kampf mit den Jabaqu

Zwei Lieder, bestehend aus Strophen zu 4 Versen zu je 7 Silben<sup>2</sup> mit Zäsur nach der vierten und wechselndem Reim der drei ersten Verse, sowie Kehrreim am 4. Verse, von deren ersterem 8, von deren zweitem 4 Stücke erhalten sind, verherrlichen die Niederlage, die der Fürst der Jabaqu *Bükä* (eig. Schlange, s. Sprichwort Nr. 191,

<sup>1</sup> So die Türkform gegen *kämi* der *Ƣuzz* und *Qıjčaq* vgl. III, 177, 16.

<sup>2</sup> Statt dessen erscheinen unregelmäßig deren 8 in A 2, 6 in B 4 (s. o. zu 2).



Ostas. Zeitschr. VIII, 65) *Budrač* mit seinen Verbündeten aus den Stämmen *Basmil*, *Čomul* und *Jimäk* durch die muslimischen Türken unter Führung des *Bäkč Arslan Tigin* (s. I, 377, 6) erlitt. Diese Niederlage, von der die Geschichte sonst nichts meldet, muß nicht lange vor der Abfassung des Diwans erfolgt sein; denn *Kāšgarī* konnte, wie er III, 173, 1ff. berichtet, noch Teilnehmer an diesem Kampfe befragen, die ihm den Sieg der 40 000 Muslime über die 700 000 Heiden nur durch ein Wunder des Himmels glaubten erklären zu können. Die *Jabaqu* bezeichnet K. III, 27, 10 zwar als einen Türkenstamm, berichtet aber I, 30, 9, daß sie ebenso wie die *Qai*, die *Basmil* und die *Tatar* zwar gut türkisch sprächen, daneben aber noch ihre eigene Sprache hätten, so gut wie die *Čomul*. *Marquarts* Vermutung, daß die *Qai-Qajy*, die Vorfahren der *Osmanen* (s. *Über das Volkstum der Komanen*, S. 187ff.) erst turkisierte Mongolen waren, findet also hier ihre Bestätigung; das gleiche dürfen wir auch für die *Jabaqu* annehmen<sup>1</sup>. Die *Jabaqu* hatten ihre Sitze am *Artiš*, der nach K. I, 89, 9 in den Steppen der *Jimäk* fließt und sich in einen See ergießen soll<sup>2</sup>. Auch für die *Jimäk* hat *Marquart* a. a. O. 171 mongolische Herkunft wahrscheinlich gemacht. Im Lande der *Jabaqu* fließt nach III, 21, 1 der im 2. Liede erwähnte Fluß *Jamar*, d. i. nach der Karte wahrscheinlich der *Ischim*, während der namenlose Strom weiter im Westen als der *Tobol* anzusehen sein wird.

*Köprülüzāde*: MT. II, 71 (vgl. *Islam* 8, 310) verbindet mit dem ersten der beiden Lieder des gleichen Reimes wegen auch die von uns als selbständig angesehenen Naturschilderungen und den Wettstreit zwischen Sommer und Winter, er bringt aber auch eb. 73 keine Beweise dafür, daß *Zija Gök Alp* MT. I, 452 diesen Wettstreit mit Unrecht als ein besonderes Lied behandelt habe.

#### A.

1. *Budrač jämä qadırdı + alpayutın ätürdi*  
*süsin jana qadırdı + kalgälimät irkäsür.*

<sup>1</sup> Der Fluß *Jabaqu suvı*, der von den Bergen *Kāšgars* nach *Uezgänd* in *Ferghāna* fließt (K. III, 27, 13), kann mit diesem Volke nichts zu tun haben, sondern wird seinen Namen von *jabaqu* ‚Filz‘ eb. 11 haben.

<sup>2</sup> Und zwar nach der Karte bei Bd. I, S. 28 in denselben See wie der *Ila*, also in den *Balkaschsee*; ebenda münden nach der Karte auch der *Jamar* (s. o.) und ein unbenannter Strom weiter westlich von diesem.

Budrač kehrte zurück, wählte seine Helden aus, führte sein Heer zurück; es sammelte sich zum Kommen. I, 128, 1, 2 (zu *mät*, vgl. o. S. 9/10).

2. *Urünçaq alib järmädi + alimliy körü armadi  
adaşliq un (?) oturmadi + qalın arān tirkäşür.*

Er ward es nicht überdrüssig, Depots anzunehmen, ward nicht müde, den Schuldner zu besuchen, er blieb nicht bei der Freundschaft; ein starkes Heer versammelte sich. I, 131, 10, 11.

3. *Usityan qujaş qabsadi + umunçliq adaş jaisadi  
Artiş suvin käcsädi + budun anın örküşür.*

Die durstig machende Sonne umschloß uns, der ersehnte Freund beneidete uns; (der Feind) wollte den Artiş überschreiten, das Volk erschrak darüber. I, 137, 6, 7.

4. *Artiş suvi Jimäki + sityab tutar biläki  
kürmät anın jüräki + kälgälimät irkişür.*

Die Jimäk vom Flusse Artiş fassen eifrig das Handgelenk, um die Ärmel aufzustreifen; ihr Herz wird stark, sie sammeln sich, um heranzukommen. I, 273, 9, 10.

5. *Kälsä aban tärkänim + ätilgämät<sup>1</sup> törkünim  
jadılmayai<sup>2</sup> tärkinim + ämdi čärig čärgäşür.*

Wenn mein Fürst kommt, wird meine Familie versöhnt werden, mein gesammelter (Stamm) nicht zerstreut werden; jetzt stellt sich das Heer auf. I, 368, 15, 16; II, 165, 12, 13.

6. *Bıçyas bilig qılurlar + and gäi jämä birürlär  
xandin basut tilärlär + Basmıl Čomul tirkäşür.*

Sie schlossen einen schriftlichen Vertrag und gaben auch einen guten Eid; sie baten den Chan um Hilfe, die Basmıl und die Čomul versammelten sich (um uns zu bekämpfen, so K.). I, 382, 11, 12.

7. *Basmıl süsin qomitti + barça kälib jumitti  
Arslan taba amitti + qorqub başı tüzginür.*

Die Basmıl boten ihr Heer auf, alle kamen und sammelten sich; sie neigten sich zu Arslan (Tigin), ihr Haupt drehte sich vor Furcht. II, 251, 15, 16.

<sup>1</sup> II, 165, 12 *itilgämät*.

<sup>2</sup> II, 165, 13 *tarılmayai*.

8. *Jandi ärinč ɔɣrayi + kaldi bärü tiyrayi  
özi qoɟi ɔɣrayi + alplar qamuy tirkäšür.*

Er kehrte wohl von seinem Aufbruch zurück, sein Bote kam wieder; im Innern und jenseits des Tales ist sein Lager, die Helden sammeln sich alle. III, 48, 13, 14.

## B.

1. *Qiqrib atiy kämšälim + qalqan sünnün čümšälim  
qainab jana jumšälim + qatyi jayi juvilsun.*

Wir wollen mit Geschrei die Rosse antreiben, mit Schild und Lanze uns stoßen, wir wollen kochen und wieder weich werden, der harte Feind soll schwach werden. I, 368, 4, 5.

2. *Tünlä bilä köčälim + Jamar suvin kăčälim  
tärnük suvin içälim + juvya jayi uvulsun.*

Bei Nacht wollen wir aufbrechen, das Wasser des Jamar überschreiten, ausgeschwitztes Wasser trinken; der schwache Feind soll zermalmt werden. II, 5, 13, 14.

3. *Täkrä avib ägrälim + attin tüšüb jügrälim  
arсланlaju kökrälim + küci anin kävilsün.*

Wir wollen ihn ringsum bedrängen und einschließen, vom Pferde steigen und laufen, wie Löwen wollen wir brüllen; seine Kraft soll dadurch geschwächt werden. II, 109, 7, 8.

4. *Tan ata jürtälim + Buđrač qanin irtälim  
Basmil bākin örtälim + ämdi jigit juvulsun.*

Wenn der Morgen anbricht, wollen wir losziehen, wollen an Buđrač Rache nehmen, den Fürsten der Basmil verbrennen; jetzt sollen sich die Jünglinge versammeln. III, 263, 8, 9.

Anm. Kāšgarī übersetzt den 2. Vers: „Wir wollen das Blut des B. und seine Rache suchen, d. i. ein Mann von den Jabaqu, der getötet war.“ Wäre diese Auffassung richtig, so wäre dies zweite Lied ein Gegenstück zum ersten, insofern es zur Rache für die im ersten verherrlichte Niederlage aufforderte; es müßte dann von den Jabaqu stammen. Dazu paßt aber Vers 3 nicht, denn die Basmil, deren Fürst er bedroht, waren nach Kāšgarī's Erklärung zu A. 6 Verbündete der Jabaqu. Also muß Vers 2 so aufgefaßt werden, wie wir es tun.

## 4. Nicht näher bestimmbare Bruchstücke

## A.

15 Strophen von demselben Bau wie die vorhergehenden (s. *Kö-prülüzāde*, MT. II, 71; *Islam* 8, 311).

1. *Öpkām kälīb oyradım + arslanlaju kökrädım*

*alplar başın toyradım + ämdi mäni kim tutar.*

Mein Zorn kam und ich ging (dem Feinde) entgegen, wie ein Löwe brüllte ich, die Köpfe der Helden schnitt ich ab; wer will mich jetzt halten? I, 112, 16, 17.

2. *Başı anım alıqtı + qanı jüzüb turuqtı*

*balıy bolub tayıqtı + ämdi anı kim jätär.*

Seine Wunde wurde schlimm, sein Blut floß über und gerann, verwundet stieg er auf den Berg; wer kann ihn jetzt erreichen? I, 166, 15, 16 (danach Kel. Sz. 18, 48 zu verbessern).

3. *Qorwı ċuwaċ quruldı + tuγum tikib uruldı*

*süsi anın<sup>1</sup> uruldı + qanċaq qaċar ol tutar.*

Als das Königszelt aufgeschlagen und mein Feldzeichen aufgepflanzt und eingehauen ward, wurde sein Heer dadurch niedergemäht; wie kann er fliehn, da jener ihn hält? (K. wie kann jetzt der größte unter ihnen vor mir fliehn?) I, 169, 6, 7.

4. *Ämdi uđın uđundi + kidin tälīm ökümdi*

*il bolyalı ikändi + anday ärig kim utar.*

Jetzt erwachte er aus dem Schläfe, dann bereute er sehr, er hatte sich widersetzt, Frieden zu schließen; wer kann einen solchen Mann besiegen? I, 174, 5, 6.

5. *Jabdu<sup>2</sup> mana alındı + ämgäk kārū ulındı*

*qılmişına iländi + tutıγun bolub ol qatar.*

Der Feind fiel in meine Hände, er ward es überdrüssig, Mühen zu erdulden, schalt auf seine Tat; nachdem er in Gefangenschaft geraten, wird er fest. I, 177, 13, 14.

6. *Käldi bārū arturu + birdi ilin arturu*

*munda qalıb olturu + böğri bolub ün butar.*

Er kam heran (mit einem Heer) im Übermaß, er gab, indem er seine Macht vermehrte; dort blieb er gebeugt sitzen, indem er seine Stimme senkte. I, 188, 12, 13.

<sup>1</sup> Text: 'ın.

<sup>2</sup> ? Text: 1. Buchstabe unpunktierter Haken.



7. *Ārān ariy őrpašūr + őrcin kăkin irtăšūr*  
*saqal tutub tartišur + kőksi ara ot tutar.*  
 Die tüchtigen Männer sträuben sich gegeneinander und suchen ihre Rache; sie fassen sich am Bart und ziehn sich; in ihrer Brust brennt das Feuer. I, 196, 3, 4.
8. *Alplar ariy alqišur + küč bir qilib arqašur*  
*bir bir üză alqašur + ädgärmădib oq atar.*  
 Die tüchtigen Helden vernichten sich untereinander; mit vereinter Kraft helfen sie sich, sie loben sich untereinander, unbekümmert schießen sie Pfeile. I, 202, 3, 4.
9. *Toqiš őrcră őrrištīm + uluy birlă qarištīm*  
*tüküz atin jarištīm + aidīm ämdi al Utar.*  
 Im Kampfe schlug ich mich mit ihm, unter die Großen mischte ich mich, ich ritt mit dem Blässen um die Wette und sprach: „Nimm jetzt, Utar“ (nach K. Name eines Mannes). I, 307, 1, 2.
10. *Alp ărănni uturdum + boinın anın qadırdım*  
*altun kümüş judurdım + süsi qalın kim utar.*  
 Den Helden und die Mannen trennte ich, seinen Hals beugte ich, Gold und Silber raubte ich; sein Heer ist stark, wer kann es besiegen? I, 309, 14, 15.
11. *Küci tămi toqišti + oyüş qonum oqušti*  
*čărig taba jaqišti + bizgă kălib őr utar.*  
 Er kämpfte nach seinen Kräften, Stamm und Lager riefen einander, er näherte sich dem Heere, er kam zu uns und gewann seine Rache. II, 83, 13, 14.
12. *Tini jămă üčükti + ărî atı içikti*  
*iši taqi čülükti + sözün anın kim tutar.*  
 Sein Atem erlosch ganz, seine Mannen und seine Rosse ergaben sich, seine Sache stand auch schlecht, wer hört noch auf sein Wort? (von einem Gefangenen). II, 94, 13, 14 (vgl. Kel. Sz. 18, 49).
13. *Qanı aqıb jušuldi + qabı qamuy tăšildi*  
*ölüg bilă qoşuldi + toymış küni őr batır.*  
 Sein Blut floß aus und ergoß sich, seine Hülle ward ganz durchbohrt; mit den Toten ward er vereinigt, seine aufgegangene Sonne geht jetzt unter. II, 101, 16, 17.
14. *Iši anın artašib + oyraq bilă őrtašib*  
*boinın alib qadırišib + tutyun alib qul satar.*  
 Sein Werk verdarb, sie verbrannten einander das Lager, er

nahm seinen Hals und drehte ihn, nahm ihn gefangen und verkaufte ihn als Sklaven. II, 172, 15, 16.

15. *Tıyraqlanıñ säkirtti + ärin atın jügürtti  
bizni qamuy anıtti + anday sügä kim jätär.*

Er zeigte sich stark und ließ springen, seine Mannen und seine Rosse ließ er laufen, uns alle brachte er in Verlegenheit; wer kann einem solchen Heere widerstehn? II, 219, 3, 4.

### B.

2 Strophen von demselben Bau wie die vorhergehenden.

1. *Mäniñ bilä käimäşdi + bilgi mana tämäşdi  
ärän bilä söñüşdi + alplar başın ol juvar.*

Er beriet sich mit mir, sein Wissen war dem meinen gleich, mit den Helden kämpfte er, das Haupt der Helden rollte er. III, 291, 8, 9.

2. *Üdüm barıñ sondadı + täkärtürüb andıdı  
säcın qara mändädi + arzulaju är avar.*

Er kam hinter mir her und ging mir nach, umzingelte und verfolgte, raufte sein schwarzes Haar, wie Schakale umgaben sie den Mann. III, 296, 14, 15.

### C.

1 Strophe desselben Baus, die sich auf den Kampf mit den Jabaqu zu beziehen scheint.

*Körüb näcük qačmadın + Jamar suvın käčmädin  
tavarını sačmadın + jisün säni ar böri.*

Als du es sahst, warum flohest du nicht? Gingst nicht über das Wasser des Jamar und zerstreuest nicht deine Habe? Fresse dich die Hyäne! I, 75, 15, 16.

### D.

1 Strophe von 3 Versen zu 5 Silben mit einem Siebensilbler als Schluß:

*Käldi mana tat + aidım ämdi jat  
quşqa bulub ät + säni tilär as böri.*

Zu mir kam ein uigurischer Heide (so erklärt K.); ich sprach zu ihm: „Jetzt schlafe“ (d. h. ich tötete ihn), für die Vögel fand ich Fleisch (oder *bolub* für die V. wardst du Fl.), dich suchen Geier und Wolf.“ I, 39, 14, 15.

## E.

1 Strophe von 4 Versen zu 7 Silben, der Schlußvers vielleicht zu 8 Silben.

*Anın işin kâcürdüm + işin jämä qacurdum*

*Ölüm otın içürdüm + içti bolub jüzi trn (so!).*

Ich ließ seine Sache durchgehn und ließ seinen Gefährten fliehn, ich ließ ihn das Todesgift trinken; er trank es mit verzerrtem Gesicht. I, 48, 14, 15.

## F.

1 Strophe von gleichem Bau.

*Qaçan körsä anı Türk + budun<sup>1</sup> anar<sup>2</sup> aidaçı*

*munar tägir uluyluq + munda nârü kâslinür.*

Wenn die Türken ihn erblicken, sagt das Volk zu ihm: „Diesem gebührt die Größe.“ Dann trennt es sich wieder von ihm. I, 294, 10, 11.

## G.

4 reimende Verse zu 14 (13) und 15 Silben mit 2 Zäsuren nach jeder 4., einmal nach der 5. und der 8. Silbe.

1. *Utru turub jaydı anar kiş oqı çiyilvar*

*aidim asiş qilyu ämäs sän taqı jalvar.*

Er stand (mir) gegenüber und der Köcher regnete kurze Pfeile auf ihn; da sprach ich: „Es nützt dir nichts, flehe du nur um Hilfe.“ I, 409, 4, 5.

2. *Öndün näläk jalvarmadın qaç qata birdin tavar*

*tolumluş bolub qatındın qanıñ ämdi jir suvar.*

Warum hast du nicht vorher um Hilfe gerufen und mehrmals Tribut bezahlt? Du hast dich bewaffnet und bist stark geworden, jetzt tränkt dein Blut die Erde. I, 412, 13, 14.

## H.

2 reimende Verse zu 12 Silben mit 2 Zäsuren nach der 5. (4.) und 8. Silbe.

*Älikim ariş qırçatur oq başaqı*

*önmis uluş tärnäk üzä köb qaşaqı.*

<sup>1</sup> Text: *judn.*

<sup>2</sup> Text: *anya anik (so!).*

Meine reine Hand durchbohrt die Pfeilspitze; auf dem großen stehenden Wasser wächst viel Schilf. II, 264, 13.

## I.

Strophe mit 2 Versen zu 6 und 2 Versen zu 7 Silben.

*Sü kaldi jir japa + qarar<sup>1</sup> qar<sup>2</sup> atina<sup>3</sup>*

*qačti anar Alp Aja + uvut bolub ol jašar.*

Das Heer kam die Erde bedeckend, der Schnee wurde schwarz von seinen Rossen (K. auf dem Berge der Schnee an den Hufen der Rosse so!); Alp Aja floh vor ihm und verbarg sich vor ihm.

III, 157, 4, 5.

## K.

Strophe mit 3 reimenden Versen zu 6 Silben und 1 Siebensilbler als Schluß.

*Birdim sana qalın + ämdi muni alın*

*ämgäk mänin bilin + ıyrar tünür baryalı.*

Ich gab dir die Morgengabe, jetzt nimm dieses, erkenne meine Mühe; der Schwiegervater begegnet ihm, um fortzugehn.

III, 275, 5, 6.

## L.

4 reimende Verse zu 7, der 2. zu 6 Silben.

*Ändik kişi titilsün + il törü jätilsün*

*toqlı böri jätilsün + qačyu jämä savılsun.*

Der Dumme soll sich erholen, Reich und Recht sollen wiederhergestellt werden, Lamm und Wolf zusammengehn; die Sorge soll wieder verjagt werden. I, 97, 9, 10.

## III. Trink- und Jagdlieder

## A.

4 reimende Verse zu 7 Silben. Da K. die Verse als Beleg für den Sprachgebrauch *ottuz içälim*, „wir wollen drei- (so!) mal trinken“ anführt, den er in Künüt im Gebiete der Jayma (am Ila, s. I, 85, 11) gehört hat, so ist anzunehmen, daß auch das Lied dort zu Hause war.

<sup>1</sup> Text: *qrar*, durch Haplologie für *qararı?*

<sup>2</sup> Text: *qr*.

<sup>3</sup> Text: zwei unpunktierte Haken und Alif.



*Ottuz içib qıvrālīm + joqar qopub säkrālīm  
arslanlaju kökrālīm + qaçti saqıñç sävnālīm.*

Wir wollen dreimal trinken und rufen, wir wollen aufstehn und springen, wie Löwen wollen wir brüllen, die Sorge ist geflohn, wir wollen uns freuen! I, 126, 15, 16.

## B.

5 Strophen zu je 4 Versen zu 7 Silben, durch den Schlußreim miteinander verbunden, während je die drei ersten Verse reimen.

1. *İvriq başı qazlaju + sayraq tolu közläjü  
saqıñç qođı kizläjü + tün kün bilä sävnālīm.*

Der Kopf des Kruges steht wie eine Gans, der Becher ist voll wie ein Auge; die Sorge wollen wir unten verbergen und uns Tag und Nacht freuen! I, 92, 11, 12.

2. *Jigillärig işlatu + jıyaç jāmıñ ıryatu  
qulan kájik avlatu + badram qılıb avnalım.*

Wir wollen die jungen Leute anstellen, das Obst von den Bäumen zu schütteln, Wildpferd und Hirsch zu jagen, wollen ein Fest machen und uns freuen! I, 221, 15, 16.

3. *Çayrı birib quşlatu + taiyan ıdıb tişlatu  
tilki tonuz taşlatu + ärdäm bilä öklälīm.*

Wir wollen den Falken senden und ihn Vögel jagen lassen, wir wollen den Windhund hetzen und ihn beißen lassen, Fuchs und Schwein wollen wir steinigen lassen; der Tüchtigkeit wollen wir uns rühmen. II, 276, 2, 3.

4. *Köglar qamuy tüzüldi + ıvriq ıdıñ tizildi  
sänsiz özüm üzäldi + kälğil amul oinalım.*

Die Lieder stimmten alle zusammen, Krug und Becher sind in Reihe gestellt; ohne dich sehnte sich meine Seele; komm, wir wollen ruhig spielen. III, 96, 2, 3.

5. *Tusun munub säkirtsün + äsizlikin amurtsun  
ıtqa kájik qaitartsun + tutmıñ<sup>1</sup> säni umnalım.*

Er soll das Roß besteigen und es springen lassen, soll seine Schlechtigkeit beruhigen, soll den Hund das Wild umwenden lassen; wir wollen hoffen, daß du ihn gefaßt (oder gegessen) hast. III, 316, 13, 14.

<sup>1</sup> Der Text stellt auch die Aussprache *jimiş* zur Wahl.

## IV. Klage über einen räuberischen Genossen

7 Strophen zu 4 Versen zu 7 Zeilen mit Kehrreim.

1. *Jaray bulub jayüşdi + artuqluqun söküşdi*  
*qulun qapub kitışdi + sürdi*<sup>1</sup> *māniñ qojimni.*

Da er eine Gelegenheit fand, ergriff er sie, nahm seinen Vorteil, stahl ein Füllen und ging fort, trieb mir meine Schafe fort. II, 73, 14, 15.

2. *Tünür qađın boluştı + qırqın taqı quluşt*  
*āmdi tişim qamaştı + altı Turumtađimni.*

Er knüpfte Schwägerschaft mit mir an, hielt um die Sklavin bei mir an, jetzt sind meine Zähne stumpf geworden, da nahm er mir meinen (Sklaven) Turumtai. II, 88, 8, 9.

3. *Tođyurmadi iimni + turpyralı atimni*  
*sürdi māniñ qutumni + qaz taqı qordađimni.*

(Die Jagd) machte meinen Hund nicht satt, aber machte mein Pferd fast mager, sie vertrieb mein Glück, meine Gänse und meine Kormorane. II, 139, 14, 15.

4. *Kälsä sama jolyıra + udun anı uđyura*  
*barsun naru qađyura + satti māniñ ajimi*<sup>2</sup>.

Wenn er dir über den Weg kommt, wecke ihn aus dem Schlafe, er soll sorgenvoll weggehn, weil er meinen (Qai, s. Nr. 6) Sklaven verkauft hat. II, 152, 8, 9.

5. *Ortaq bolub bilişdi + māniñ tavar satışdi*  
*bistä bilä jaraştı + kizläb tutar tađimni.*

Er wurde mein Genosse und verständigte sich mit mir und half mir beim Verkauf der Waren; dann verbündete er sich mit dem Hausherrn<sup>3</sup>, versteckte mein Füllen und hielt es fest. III, 52, 6, 7.

6. *Aidim anar savulma + Qulbaq udu juvulma*  
*juvya suvın suvulma + qaptı māniñ Qajimni.*

Ich sprach zu ihm: „Neige dich nicht Qulbaq zu und rolle nicht hinter ihm her; hole nicht Wasser in seichtem Wasser; er hat

<sup>1</sup> Text: *surda*.

<sup>2</sup> So der Text: es ist wohl *Qajimni* zu lesen wie Nr. 6.

<sup>3</sup> Der bei dem *Tuxsi*, *Jayma* und *Čigil* den Kaufmann beherbergt, seine Waren verkauft, und die dafür einkommenden Schafe sammelt; bei der Abreise des Kaufmanns erhält er dann 1 von 20 Schafen (eb. 10—13).

mir meinen (Sklaven aus dem Stamme) Qai gestohlen. III, 58, 1, 2.

7. *Nälük anar biliştım + qoçsub taqı qavuştım*  
*tüzünlükin qajıştım + alqtı mänin jajımni.*

Warum bin ich mit ihm bekanntgeworden, habe ihn umarmt und mit ihm verkehrt, in Milde mich ihm zugeneigt? Er hat mir meinen Sommer verdorben. III, 142, 4, 5.

### V. Loblied auf eine Fürstin

6 reimende Verse zu 13 Silben, die in Halbverse zu 7 und 6 Silben zerfallen.

1. *Tärkän qatun qutıñā tāgür mäñdin qoʻuy*  
*aiyıl sizin tapuıçı ötnür jami tapuı.*

Der Herrin bringe von mir ein Lied, sage: „Euer Diener bringt einen neuen Dienst dar.“ I, 314, 5, 6.

2. *Tutçı jarar bolıti altun tamar ariy*  
*aqsa anıñ aqıñı qandı mänin qanıy.*

Ihre Wolke regnet beständig Gold von reiner Ader; wenn ihr Fluß sich ergießt, kommt mir Freude und Genüge. eb. 14, 15.

3. *Urmuş azun pusuyın qılmiş anı baliy*  
*äm säm anar tiläñib sizdä bulur jaqıy.*

Die Zeit stellte ihm einen Hinterhalt und verwundete ihn, er suchte dafür ein Heilmittel und fand den Verband bei Euch. I, 341, 14, 15.

### VI. Schelte auf einen Jungen

2 Strophen zu 4 Versen zu 7 Silben mit Kehrreim.

1. *Qanča bardın ai oyul + ärdin munda inç amul*  
*attin ämdi sän töngül + qıldın ärsä q lmayu.*

Wievielmals bist du weggegangen, Junge? Du warst hier sicher und ruhig; jetzt laß nur ab von dem Pferde, da du getan, was du nicht durftest. I, 71, 5, 6.

2. *Bardın nälük aimudın + kirü körüb qaimadın*  
*könül bärü jaimadın + boldum ärinç bolmayu.*

Du bist gegangen, warum hast du nichts gesagt? Du hast dich umgesehen und umgewandt, du hast mir dein Herz nicht zugeneigt, du bist vielleicht geworden, was du nicht werden solltest. III, 186, 7, 8.

## NEUE AUSTRISCH-INDOCHINESISCHE PARALLELEN

VON A. CONRADY

Als ich mich vor einigen Jahren mit dem Versuch hervorwagte, eine Erscheinung der austrischen Sprachen, die ihr Entdecker P. Wilh. Schmidt für ein besonders charakteristisches Merkmal, einen Familienzug dieser Sippe erklärt hatte, als ebenso typisches Gemeingut auch der indochinesischen nachzuweisen<sup>1</sup>, da geschah das nicht ohne ein gewisses Bangen vor seiner Aufnahme gerade bei der Austrologie. Denn ich war doch immerhin ein Laie auf ihrem Gebiete, in das ich mit so kecker Hand hinübergriff, um es unter dem Zwange meines Belegmaterials und seiner Evidenz mit dem indochinesischen zu dem größeren Bering einer urverwandten Sprachgenossenschaft zu vereinigen, noch dazu, nachdem es eben erst durch die bahnbrechenden Forschungen jenes Gelehrten als eine Einheit für sich war abgegrenzt worden; und ich fürchtete darum fast, am Ende doch vielleicht auf eine ablehnende Haltung oder ein warnendes „ne sutor ultra crepidam“ gefaßt sein zu müssen.

Um so größer war deshalb meine Freude und Genugtuung, als ich sehen durfte, daß meine These in allen ihren Hauptpunkten gerade bei dem berufensten Beurteiler dieser Frage, eben Wilh. Schmidt selber, volle und überzeugte Zustimmung gefunden hat<sup>2</sup>; und das ermutigt mich denn, jener ersten nunmehr eine zweite Untersuchung folgen zu lassen, die in demselben Geleise fährt, und die, wie ich hoffe, eine weitere Stütze für die erschlossene Sprachbeziehung liefern soll.

Denn auch sie operiert nicht mit beliebigen, zufälligen Wortgleichungen — obschon die ja jetzt, nach der grundsätzlichen An-

<sup>1</sup> Festschrift f. Ernst Kuhn S. 475—504.

<sup>2</sup> S. Anthropos XII/XIII (1917—1918), S. 702—706.



erkennung der Verwandtschaft, wohl etwas mehr Beweiskraft hätten als ehemals —, sondern ich habe auch hier wieder, um möglichst eine *systematische* Entsprechung zu gewinnen, eine *gesetzmäßige Bildung* der austrischen Sprachen zugrunde gelegt, die mich mein gutes Glück so willkommen wie unerwartet hatte finden lassen. Es ist dies die sog. *Stammabstufung*, und die Quelle, der ich meine Kenntnis davon und die Unterlagen für die Vergleichung zu danken habe, ist der inhaltreiche Aufsatz K. Wulffs, „Über ‚Stammabstufung‘ in der malaiischen Wortbildung“ (ZDMG. 62, S. 677—697), der sie speziell für das Malaiische, jedoch mit Ausblicken auch auf dessen Verwandtenkreis behandelt.

Hiernach besteht denn diese Bildung im Malaiischen darin, daß der Vokal einer einsilbigen Wurzel (mit konsonantischem An- und Auslaut) zu einem zweisilbigen Lautgebilde mit intervokalischem *j*, *w* oder *h* erweitert wird, das im einzelnen wieder in mannigfachen Variationen erscheint. So finden wir — um von den „wichtigsten Typen dieser zweisilbigen — ‚hochstufigen‘ — Formen“, die Wulff anführt, nur einige herauszugreifen — von *j*-Formen z. B. *-aja-*, *-aji-*, *-oja-*, *-ija-* u. a. m., von *w*-Ableitungen *-awa-*, *-awi-*, *-owe-*, *-awa-*, *-iwa* usw., wozu sich überdies bei jeder Gruppe noch ein Typus mit silbischem *i* und *u* hinter *a* (also *-ai-*, *-au-*) gesellt. Und im übrigen Indochinesisch ist der Reichtum, wie es scheint, noch größer.

So üppig ins Kraut geschossen ist die Pflanze anderswo auf dem austrischen Boden nicht, und sie zeigt eine etwas andere Struktur: im Tscham, das sonst in Fülle und Gestalt seiner Hochstufen dem Malaiischen noch am nächsten kommt, tritt ein *io*, *ua*, *au*, *ai* u. dgl., also ein steigender oder fallender *Diphthong*, an die Stelle des malaiischen *ija*, *uwa*, *awu*, *awi* usw.; nur das Khasi, die Mon-Khmer-Sprachen und, wie ich aus einer Bemerkung Wilh. Schmidts (Mon-Khmer-Völker S. 93) schließen möchte, das vorderindische Santal beschränken sich auf *ie* und *uo* oder ähnliche Formen, von denen ich auch im Nicobarischen wie in den Sprachen der Semang und Sakei Spuren gefunden zu haben glaube: also in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle *Vorschlag eines halbvokalischen i* oder *u*, und überall (oder zum mindesten doch in den letztgenannten Sprachen) *Einsilbigkeit auch der Hochstufe*, anstatt des malaiischen Dissyllabismus. Aber es leidet keinen

Zweifel und wird denn auch von Wulff selbst bestimmt angenommen, daß die malaiische Bildung und diese *eines* Wesens = identisch sind.

Und fast aufs Tüpfelchen genau dieselbe Erscheinung wie die letztgenannte ist es nun, der man im Chinesischen auf Schritt und Tritt begegnet. In der Tat ist hier die Erweiterung einfacher Vokale durch den Vorschlag eines halbvokalischen (heutzutage in bestimmten Tonklassen übrigens nach Belieben auch silbisch gesprochenen) *i* oder *u* zu einem steigenden Diphthong oder Triphthong (*-ia*, *-ua*, *-iua* usw.) so allgemein und häufig, daß die sog. Reimtafeln des *K'ang-hi-Tze-tien* — deren Geheimnisse jetzt Bernhard Karlgren in seinem fundamentalen Werke „*Études sur la phonologie chinoise*“ (*Archives d'Études Orientales publ. par Lundell* XV, 1—3, Upsala 1915 [1919]) endlich meines Erachtens bis aufs letzte erschlossen hat — ganz wesentlich, um nicht zu sagen vollständig auf sie zugeschnitten sind. Und so braucht man denn bloß einer Wortsippe oder — was öfters auf das gleiche hinauskommt — einem phonetischen Elemente nachzugehen oder auch nur die verschiedenen Lautwerte eines Wortes resp. Schriftzeichens zu prüfen, um vielleicht in der Mehrzahl der Fälle alsbald eine ganze Formenskala wie etwa *kok*, *kiok*, *kuok* oder *kan*, *kien*, *kuan*, *kiuen* u. dgl. in Händen zu halten. Das ist denn aber *prinzipiell* doch ganz offenbar nichts anderes als jene „Stammabstufung“, das vollendete Gegenstück zu der Mon-Khmer-Form, welche dann die — übrigens wohl nicht einmal notwendige — Brücke zu der malaiischen bildet. Und ähnlich liegen die Dinge auch bei den übrigen indochinesischen Sprachen, wenn sie sich freilich auch etwas mehr zurückzuhalten scheinen.

Aber diese grundsätzliche Übereinstimmung würde natürlich nicht genügen, um einen inneren Zusammenhang darzutun; es muß auch die *lautliche* hinzukommen. Und auch sie ist denn vorhanden, ja sie erweist sich nach Zahl und Gewicht der Parallelen als überraschend groß. Denn nicht nur, daß ich für nahezu zwei Drittel der rund 150 Beispiele oder Beispielreihen der Wulffschen Abhandlung chinesische oder indochinesische Äquivalente gefunden habe: diese sind ihren austrischen Gegenständen wiederum auch so sprechend ähnlich, daß sie sich den Gleichungen meiner vorigen Untersuchung getrost zur Seite stellen dürfen.

Dies alles zu erweisen, erlaube ich mir nun eine — mehrfach gesiebte — Auswahl der ermittelten Parallelen vorzulegen, möchte aber orientierend oder rechtfertigend noch Folgendes dazu bemerken. Zunächst, was die Behandlung der Vorlage angeht, daß ich Wulffs Beispielreihen mitunter etwas gekürzt und, dem veränderten Ziele entsprechend, auch die Reihenfolge — Hochstufe, Tiefstufe — umgekehrt habe, wie ich denn auch die vermutungsweise Hinzufügung einiger weniger neuer Wortgruppierungen zu den schon vorhandenen für entschuldbar hielt, und daß endlich der Deutlichkeit halber die Wurzeln (oder Stammwörter) durch vor- oder nachgesetzte Halbklammern von dem Rahmenwerk der Vor- und Nachsilben geschieden worden sind. Sodann meinte ich zur Wiedergabe der chinesischen Lautworte die Weisungen des *Tze-tien* — also praeter propter die Formen der *T'ang*-Periode — verwenden zu sollen, weil die zur Erörterung stehende Bildung in der neueren Sprache öfters zwar noch frappanter (und jedenfalls ebenso reich entwickelt) vor Augen tritt, in anderen Fällen und häufiger indessen durch die Lautwandlungen verändert oder gar — wie namentlich beim *labialen* Anlaut — bis zur Unkenntlichkeit verschliffen ist; und ich glaube mich mit dieser Nebeneinanderstellung einer älteren (der chinesischen) und einer jüngeren (der malaiischen) Stufe um so weniger eines methodischen Fehlers schuldig gemacht zu haben, als es sich dabei ja um ein diesen Sprachen (vermutlich) gemeinsames *Prinzip*, eine gemeinsame *Anlage* handelt, die an und für sich doch recht wohl hier früher, dort später hervorbrechen konnte, wie das wenigstens bei der indochinesischen Sippe mehrfach zu beobachten ist. Überdies gehören ja die zu Gebote stehenden Formen der übrigen indochinesischen Vergleichssprachen (Tibetisch, Birmanisch, Siamesisch und Shan) insgesamt ebenfalls einer älteren (beim Tibetischen ebenfalls der *T'ang*-) Zeit an. Nicht minder scheint mir die Gleichsetzung der austrischen Auslaute *-l* und *-r* mit chinesisch *-n*, die ich hier gewagt habe, sowohl durch die eigenartige, zwischen *d*, *l*, *n* schwankende Artikulation dieses Auslautes in chinesischen Mundarten, wie nicht zuletzt auch dadurch gerechtfertigt zu sein, daß er zur Wiedergabe des auslautenden indischen (überhaupt fremdländischen) *-r* benutzt und im Koreanischen öfters durch *-r* transkribiert wird; vor allem aber, daß er jenen beiden Auslauten des Tibetischen ety-

mologisch entspricht; und ebenso mag wohl auch die gelegentliche Einreihung von Wörtern mit jodiertem Anlaut in die Tiefstufe ungerügt passieren dürfen, weil es sich dabei nicht um eine Erweiterung des Vokals, sondern um eine davon unabhängige Mouillierung („*quelque sorte de mouillure*“, Karlgren l. c. S. 46) des Konsonanten zu handeln scheint. Dagegen könnte es allerdings vielleicht Bedenken erregen, daß ich chinesisches *-uə-* als Tiefstufe angesehen habe, da es doch im *Tze-tien* als eine *u*-Steigerung des *ə* betrachtet wird; allein ich habe namentlich wegen seiner frühzeitigen Verwendung zur Wiedergabe des indischen *u* (die das *u* also *betont* zeigt) den Eindruck, als sei das *ə* nicht der Stamm-, sondern ein Nachschlagvokal gewesen, der nur dem System zuliebe zur Hauptsache gemacht worden ist. Sollte ich damit im Irrtum sein, so würden diese Reihen freilich ihre unmittelbare Beweiskraft insofern einbüßen, als sie dann entweder eine andere Form der Abstufung (resp. nur Parallelförmigkeiten) oder bloß noch etymologische Übereinstimmung mit ihrer Vorlage zeigten; aber dem Gesamtergebnis würde das wohl ebensowenig Eintrag tun, wie wenn sich gegen Erwarten etwa herausstellen sollte, daß auch das knappe Dutzend jener Palatalisierungen falsch untergebracht ist. — Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß ich bei der Transskription des Chinesischen der handlichen Umschrift gefolgt bin, welche Karlgren in seinem Aufsätze „*Prononciation ancienne de caractères figurant dans les transcriptions bouddhiques*“ (*T'oung-pao* 2. Serie XIX, Nr. 2, Mai 1918/19) verwendet hat, so daß also (um nur auf das wichtigste hinzuweisen) *â* das *â* in franz. *pâte*, doch ohne dessen Länge, *â* ein sehr offenes *o*, *v* das *u* in engl. *but* (*a*<sup>1</sup> bei Sievers, *Phonetik*, S. 96) und *ə* das *e* in *Gabe* (*ê*<sup>1</sup>, ebda.) bezeichnet.

Nun also das Material! Ich beginne mit den Parallelen einschichtiger, d. h. nicht miteinander verwandter oder doch in der Vorlage nicht als verwandt gekennzeichneten Wörter. Hier heben sich aus einer größeren Anzahl anderer besonders die folgenden heraus:

**Malaiisch.** I. (*Tiefstufe*): *kek*, *ke)kek* „kicherndes Geräusch“, *to)kek*, *tě)kek* „Gekko“, *mě)kek* „unartikulierte Laute ausstoßen“, *ka)kak* „gackeln“, *nga)kak* „laut lachen“, *kak* „Krähe“, *kukuk* (*kokok*) „krähen“. Cf. *kuku* „Girren der Tauben“: —



2. (Hochstufe): *kūwak* „ein Geräusch machen wie kleine Kinder, Büffel, Frösche“, *kijok* (auch *kērijuk*), *kērujuk* „krähen“, wozu wohl *kujuk* „Hund“ („der bellende“) die Urform ist; *kauk* „schreien, zurufen“, *kēwik* „Schrei des Habichts“.

Vgl. hierzu Mon *kok*, Khm. *kūk* „rufen“; nicobarisch *kok-wāka* „Gans“, Kha *kwak* „Ente“.

**Chinesisch.** 1. 咯 *kāk*, „Schrei des Fasans“, 閣 | *kāk*, *kāk*, „Ton des Frosches, Schrei des Fasans“; 角 | *kuk*, *kuk*, *kok*, *kok*, „Schrei des männlichen Fasans“, 咯 (喙) *kuk*, *kok*, „Vogelgesang“ und „Fasanenschrei“, 哭 *k'uk*, *k'ok*, „Ton der Klage, heulen, schreien“: —

2. 蠲 *k'vk*, „ein Name des Frosches“ („Quaker“? *Ts'i*- und *Lu*-Wort, *Chou-li* 10, 9 a, Comm.), 喙 *k'vk*, „Schrei des Fasans“, 嘯 *k'vk*, „Schrei des Tigers“, 杜鵑 *d'ue-k'ak*, „Maulwurfsgrille“, 咯 *k'vk*, „Ton des Erbrechens, sich erbrechen“. 蝻 *kji'ok*, „Regenwurm“ (der nach chinesischer Ansicht singt; s. Giles, *Dict.* s. 蟾); 蚰 *g'jiuk*, „Frosch“, *k'jiuk*, „Regenwurm“. — 唧, 噉 暖 | *g'jiak*, *g'jiak*-*g'jiak*, „laut lachen“; 曲 *k'j'wok*, „Lied“.

**Shan.** 1. *k'ak-k'ak-k'ik-k'ik* und 2. *k'wak-k'wak-k'ik-k'ik*, „mit einem rasselnden Geräusch“.

**Tibetisch.** 1. *gog-gog* „der Klang eines gesprungenen Gefäßes“, *khog(s)* „Husten“ [*s-grog-pa* „rufen, zurufen“, *a-grog(s-pa* „schreien“, zu *grag-pa* „Lärm“], *k'ug-pa* „rufen“; —

2. *s-kyig-pa* „schluchzen, den Schlucken haben“, *s-kyeg(s-pa* „Name eines Hühnervogels“, *s-kyug-pa* „speien, sich erbrechen“: —

**Birmanisch.** 1. *krak* „Hahn, Henne“, *k'ok* „klopfen, rappeln“: —

2. *k'rok-k'yak* „rasselnd“, *kyak-tû-rè* „Papagei“; ?*kwyak*-(*k'uak*)-*kwyak* „Ton kochenden Wassers“.

**Malaiisch.** 1. *djongkit* „einen Balken oder ähnliches an einem Ende heben, indem man das andere herabdrückt“, *djongkat* (-*djong*-*kit*) „a see-saw motion“, *ungkit* „heben“, *kursi ang*)*kang-ungkit* „Schaukelstuhl“: —

2. *kuwit* „einen spitzen Gegenstand hin und her oder auf und nieder bewegen“, *kuwat* „eine Fackel hin und her schwingen“.

**Chinesisch.** 1. 掘 *k'uət*, „schwingen, in die Luft schleudern“: —

2. 甩 *kj'ät*, *kjät*, 甩 *kjät*, *kj'ät*, „sich (hin und her) bewegen“ (動貌); 槓 *kj'ät*, „bewegliche Türschwelle, Schwelle zum Herausheben“; 礮 *kj'ät*, „Steine (mit der Wurfmaschine) schleudern“; 楔 *kj'at*, (neben *sjiät*), „aufhebeln, sperren“ (*Ngi-li*

26, 2 a, 7 b, *Li-ki* 8, 8 b), „bewegliche Türschwelle“. — ? 洽 | *kuât*, *kuât*, „bewegt dahinfließen“ (*Shi* I, 5, III, 4), wozu | *kuât*, „leben, beweglich“.

**Shan.** 1. ? *khut* (-*khat*) „herausschöpfen, herausheben“: —

2. *kuit* (-*kat*) „to remove by strokes towards one's self, as a heap of rice“, *kuat* (-*kit*) dass.

**Tibetisch.** 1. ? *gud* „Abhang, Abschüssigkeit“: —

2. *s-kyod-pa* (P. F. *b-s-kyod*) „in Bewegung setzen (z. B. der Wind die Zweige), erschüttern, gehen“ (? *s-kyed-pa* [P. *b-s-kyed*] „zeugen, erzeugen“).

Vgl. **Siamesisch** *k'at* „mit einem Hebel aufheben“.

**Malaiisch.** 1. *sang)kut* „Haken, hängen bleiben“, *ko)kot*, *ko)kut* „hakenartig gebogen, krumm“, *meng-* „mit den Fingern zusammenhaken“, *këre)kut* „durch Krankheit . . . gekrümmt“, *djeng-kit* „aufwärts gebogen“, *si)kat* „Egge, Kamm; harken, kämmen“: —

2. *kait* (= *gait*) „Haken an einem Stiel, Bootshaken“, *kaut* „mit den Händen und Armen zusammenscharren“, (sund.) *kaod* „Harke mit krummen Zähnen“.

**Chinesisch.** 1. 篇 *kuät*, *k'juät*, „abbürsten, Bürste“, 扞 *kuät*, „wischen, kehren, reiben“; 屈 *k'juät*, „krumm, krümmen, biegen“, 詰屈 *k'jiät*, — *k'juät*, „Krümmung“: —

2. 結 *kiät*, *kjiät*, u. a. „krumm“ (曲也), 鐮 *kiät*, *k'jiät*, „Sichel“; 拮 *kjiät*, *kiät*, „mit Krallen und Schnabel packen“ (*Shi* I, 15, I, 3); 拏 *k'at*, „abkratzen“; 撻 *k<sup>w</sup>ät*, *k<sup>i</sup>ät*, *k'j'at*, *k'at*, „kratzen, reiben“; 刮 *k<sup>w</sup>at*, *k'at*, „kratzen, schaben“; | *k<sup>w</sup>at*, „eine zahnlose Egge oder Harke“; 刮 *k<sup>w</sup>ät*, *k'ät*, „abkratzen“; 撻 *k<sup>w</sup>ät*, *k'ät*, „kratzen, reiben“. — | *kj<sup>w</sup>ät*, „Haken“ (鉤也 *ChTzW.*), | *g'j<sup>w</sup>ät*, *kj<sup>w</sup>ät*, „Haken, an einen Haken hängen“; 𢵿 *ki<sup>w</sup>ät* „Daumenring zum Bogenspannen“.

**Shan.** 1. *kut* (-*kat*) „gekrümmt sein“, *khut* (-*khat*) „sich biegen, niedergebogen“; *khut* (-*khat*) „harken“: —

2. *khwat* (-*khit*) „sich aufkrümmen, wie die Enden eines Bogens“; *khuat* (-*khit*) „gegen sich hin scharren“; *kuit* (-*kat*) dass.

**Siamesisch.** 1. *kôt* „krümmen, gekrümmt, gewunden“; *k'üt* „sich zusammenziehen, einrollen“; ? *kôt* „umarmen“: —

2. *khuät*, *kuät* „kehren, reinigen“.

Cf. **Tibetisch** *a-khyud-pa* „umarmen, umklaffern“, *khyud-mo* „Einfassung (z. B. an einem Gefäß) (?)

Birmanisch. *khyit* „mit einem Haken fassen“.

Malaiisch. 1. *rung)kul* „umarmen“, *sing)kil* „umgürten, (mid.) „Halskette“, *bu)kol* „kraus“ (Bart); *i)kal* „kraus“; *kul(it)* „das Umhüllende“, *kul(up)* „um einen Zylinder aufgerollt“; *kul(iling)* „umgebend, um herum“ (vgl. bat. *huling* „Haut, Fett“); *be)kil(ong)* „Ring an Büffelhörnern; in der Luft kreisen“ (von Vögeln) *ke)lok*, *ka)lok* „Spiralornament“: —

2. *kaul* „umringen, umzingeln“ (bat. *haol* „umarmen“).

Vgl. dazu wohl *dong)kol* (u. a.) „krumm, gebogen“ (Büffelhörner), *ko)kol* (*ku)kul*) „krumm, gebogen, kauernd“: *kail* „Fischhaken“.

Chinesisch. 1. 掬 *kuən* „rollen, drehen“, 鬚 *kuən* „krauses Haar“, 捆 *k'uan* „umwinden, zu einem Bündel zusammenbinden“, 緼 *kuən* „Gürtel, Strick“ (*Shi* I, 11, III, 3);? 卷 *kuən* „Staatsgewand“ (= „Umhüllendes“). — 輾 *k'ən* „umwickeln, winden“: —

2. 卅 *k'wän* „die beiden gedrehten, hornförmigen Zöpfchen der Kinder“, 迨 *kuän* u. a. „umdrehen“, 絲 *k'wan* „einen Faden auf die Spule wickeln, aufgespulter Faden“, 鎗 *kuän* „(Eisen- oder Holz-) Ring an der Radnabe, Radreifen“ (輞), cf. 圓 *γ<sup>w</sup>an* „umringen“; — 案 *kj<sup>w</sup>än* „Nasenring der Büffel“, 卷 *kj<sup>w</sup>än* „Rolle“, 𡿨 *j<sup>w</sup>än* „krumm“, *kj<sup>w</sup>än* „rollen“; — 經 *kiän* „zusammendrehen, doppelt gedrehter Strick“, 韃 *k'j<sup>w</sup>än* „(Leder-) Gürtel“; — 緊 *kj<sup>w</sup>än* „zusammendrehen, doppelt gedrehter Strick“; — 圓 *kjiuən* „umwickeln“.

Siamesisch. 1. *khän* „drehen, winden“; *hän* „drehen, kreisen“: —

2. *kuàn* „Winde“; *k'ien* „umgürten“; *huén*, *hién* „drehen, kreisen“.

Shan. 1. *kan* (-*kin*) „umzingeln“, *kin* (-*kan*) „rollen, kräuseln“: —

2. *khwan* (-*khin*), *khuan* (-*kin*) „ein Wirbel im Haar von Tieren“.

Tibetisch. 1. *gril* „Rolle“ (mit Ableitungen); *khurul-ma* „Kurbel“ (W. T.), *a-khrul-ba* „sich drehen“: —

2. *a-khyil-ba* „sich winden, wickeln“ u. a. m.

Mit auslautendem -r: 1. *kor* „Wurzelwort mit der Bedeutung des Runden (Kreis, Kugel, Höhlung)“, *s-kor* „Kreis“, *a-khor-ba* „sich umdrehen, herumdrehen“, *gor-mo* „rund, kreisförmig“, *d-gur* „krumm“, *s-kar-ba* „Viehhürde“: —

2. *s-kyor-ba* (auch *s-kyar-ba*?) „Umzäunung“, *kyir-kyir* „rund, kreisförmig“, *a-khyir-ba* „im Kreis herumdrehen“; — ? *a-gyur-ba* „sich verändern“.

**Birmanisch.** 1. *kùn* „gerundet sein, gekrümmt sein, sich krümen“: —

2. *kwán* „sich krümmen, spiralisch winden“; *khwan* „eiserner Haken“.

**Malaiisch.** 1. *lě)kok* „Vertiefung, hohl, *ta)kok* „Kerbe, Einschnitt“, *ta)kek* „kerben“, *ta)kak* „schartig, uneben“, *tě)kak* „Wölbung, Gaumen“; *kěděng-kik* „stark abgemagert“: —

2. *karwok* „tiefliiegend, eingefallen“ (von den Augen).

**Chinesisch.** 1. 谷 *kuk*, „*kok*“, „Tal“; 刻 *k'ak*, „einschneiden, kerben“: —

2. 剝 *k'wak*, „zerschneiden, zersägen; 嶠 *liäu-k'wak*, „tiefes Tal“; 嶠 *k'wak*, *k'ak*, „sehr steiniger Berg“ (山多大石也), 境 *k'au-k'ak*, (*k'wak*) „uneben“ (vom Gelände); — 爪 *k'vak*, „Marken vom Tatzenschlag eines Tigers, Griffspuren eines Tigers“; 臍 *g'jak*, „Gaumen“.

**Shan.** 1. *khuk* „Tal“, *khik* (-*khik*) „einschneiden, kerben“; *khuk-khak* „uneben“: —

2. *khwak-khi-khwak-khik* „uneben sein wie ein Weg“; *khuak* (-*khik*) neben *khak* „ein herausstehender scharfer Gegenstand, wie zugespitzter Bambus, der in feindlicher Absicht irgendwo angebracht ist“.

Vgl. **Siamesisch** 1. *krôk* „tiefes Tal, jäher Absturz“; *khrõk*, *khrõk-khrêk* „mager“, *krôk-krêk* „sehr mager“: —

2. ? *k'uèk* „zerrissen, geteilt“.

**Tibetisch.** *grog-po* „Schlucht, Seitental“; ? *khug* „Winkel, Ecke, Bucht“; *l-kog-ma* „Speiseröhre, Schlund“; ? *a-khog-s-pa* „alterschwach, abgelebt“; *gog-po* „baufällig, verfallen“ (u. a. m.).

**Birmanisch.** *khyuik* „Tal“.

**Malaiisch.** 1. *ga)gal* „schlagen, klopfen“: —

2. *guwal* „Klopfer, schlagen, klopfen“.

**Chinesisch.** 1. 打 *kân* „schlagen“: —

2. 款 *k'uân* „(ans Tor) klopfen, anpochen“.

**Shan.** 1. *khin* (-*khan*) „platt hämmern“: —

2. *khwan* (-*khin*) „Stock, Prügel“.

**Siamesisch** (mit anderer Abstufung) 1. *khòn* „schlagen“: —

2. *k'ien* „schlagen, peitschen“.

Das Tibetische weist mit *r-gol-pa* (*br-gal*) „streiten, kämpfen“ und *a-khrol-pa* „ertönen, wachen, läuten, (Gong) schlagen“ bloß die Tiefstufe auf.



**Malaiisch.** 1. *si)gung* „mit dem Ellenbogen seitwärts stoßen“, *sing)gung* „stoßen, anstoßen“, *a)gung* „anstoßen“: —

2. *gajung* „Ausfall, Hieb, Stoß (beim Fechten)“.

**Chinesisch.** 1. 攻 *kung' (kong')* „schlagen, (kämpfend) angreifen“ (im Reim auch 'kuang gelesen), [𢱿 *k'ung* „schlagen“]: —

2. 控 *k'w'ang*, *k'i'ang* „schlagen“, 𢱿 | *k'j'w'ong-k'j'w'ong* dass.

Vgl. Birmanisch *k'wàng* „nach jemand schlagen“.

**Malaiisch.** 1. *seng)gut* „mit Ellbogen oder Knie seitwärts stoßen“, *lěng)gut* „den Kopf seitwärts fallen lassen“: —

2. *guwit* „mit dem Fuß zur Seite stoßen“.

**Chinesisch.** 1. 𢱿 *k'uat*, „den Kopf beugen“ (Yüeh-Wort: *Si-ho hoh-tsih* (西河合集), Kap. 越語 𢱿 𢱿 錄 5 a, u. *Fang-yen*); 𢱿 *k'uat*, „einander mit den Hörnern stoßen“.

2. 𢱿 *kj'ät*, „mit dem Horn einen Menschen stoßen oder etwas wegstoßen“ (*Si-ho-hoh-tsih* 5 a), 𢱿 *kj'ät*, „den Kopf senken (wie der stoßende Ochse)“; 𢱿 *kj'ät*, „mit den Hörnern stoßen“; 𢱿 *kjiät*, „gesenkter Kopf“; ? 𢱿 *g'jiät-kj'ät*, „(mit dem Fuß) umstoßen“.

Vgl. dazu Siamesisch *khu'it* „mit den Hörnern angreifen, mit den Hörnern stoßen“ (wohl kaum Lehnwort).

**Malaiisch.** 1. *ang)gun* „wiegen, wackeln“: —

2. *gajun* „sich hin und her bewegen, baumeln“.

**Chinesisch.** 1. 𢱿, 𢱿 *k'uən* „bewegliche Türschwelle“ (*Chou-li*); 𢱿 *kuən* „sich drehen, kreisen, rollen“: —

2. 𢱿 *kjiuən* „Wage“ (*Shi* II, 4, VII, 3), „Töpferscheibe; gleichmachen, ins Gleichgewicht bringen“ (*Chou-li, Shu*); 𢱿 *kjiuən* „abgewogen, im Gleichgewicht“ (*Shi* III, 2, II, 3), „die Wage haltend, gleichschwer“ (*Shu* V, 1, 1, 9; V, 27, 16); „Töpferscheibe“.

**Siamesisch.** 1. *k'lon* „bewegt sein, wanken, wackeln“: —

2. *k'lù'en* „rollen, wackeln“, *k'lù'en-k'lon* „wanken, wackeln“; [kuen (geschrieben *kwan*) „bewegen, quälen“].

Vgl. Shan ? *kuin* (-kan) „Sperrbalken“.

**Tibetisch** *r-gyun* „das fortlaufende Fließen, Fluß, Strömung“.

**Birmanisch** *khyin* „wiegen, Wage“.

**Malaiisch.** 1. *rě)ngut* „Zucken, Krampf“, *rě)ngat* „Bauchgrimmen“: —

2. *ngijot* „Bauchreißen“.

**Chinesisch.** 1. 荆 *nguət<sub>2</sub>* „schlingende Bewegung des Schiffes“ (südchines. Wort: *Si-ho-hoh-tsih* 5 a), 𢇛 *nguət<sub>2</sub>* „schaukelnd, schwankend (von Schiffen)“ (ebenda und *Fang-yen* 9, 5 a), 𢇛𢇛 *nguət<sub>2</sub>-nguət<sub>2</sub>* „schwankend, wackelnd“, 𢇛 *nguət<sub>2</sub>* „rütteln, schütteln“ (*Shi* II, 4, VIII, 7), „wackeln, schwanken“ (von Wagen) (*Chou-li*). Dasselbe Schriftzeichen hat auch die Lautwerte: —

2. *ngj<sup>w</sup>āt<sub>2</sub>* und *nguât<sub>2</sub>*, mit gleicher Bedeutung.

**Malaiisch.** 1. *lẽ)tjut* „plötzlich hervorspringen“, *lẽ)tjet* „hervorschießen“, *tjẽre)tjet* „spritzen, durchdringen (von Flüssigkeiten)“, *man)tjut*, *man)tjit* „einen Augenblick oder mit Unterbrechungen emporspritzen“: —

2. *tjuwat* „horizontal oder schräg vorgestreckt sein“; *tjuwit* „mit der Fingerspitze berühren, stechen“.

**Chinesisch.** 1. 突 *duət*, *t'uət*, (mundartl. südchinesisch) „einander plötzlich sehen, hervorkommen“ (出也); „plötzlich“ (*Shi* I, 8, VII, 3), mit dem Lautwert *djiät*, „plötzlich aus einer Höhle hervorspringender Hund“; 𡵓 *d'uət*, *d'uət* „vorspringend“ (出貌).

2. 𡵓 *tuât*, *t'uât* „aus einer Höhle hervorkommen“; 𡵓 *tuât*, *t'wât*, „(mit den Fingerspitzen?) pflücken“ (*Shi*).

Vgl. 椳 *t's'wät*, „die auf den Dachbalken aufgesetzten kleinen Balken“ (und wohl auch 撮 *ts'uât*, „mit den Fingerspitzen nehmen, Fingerspitze voll“).

**Shan.** 1. *ẽit*, *sit* (-sat) „hervorspritzen“: —

2. *swat* (-sit) „hindurchstecken“.

**Siamesisch** bietet nur *xũt* „herausspritzen“, **Tibetisch** *dod-pa* „hervorragend, hervortreten, lang vorgezogen“.

**Malaiisch.** 1. *tan)dan*, *tin)dan*, *tun)dun* „aufeinanderlegen, aufgehäuft“: —

2. *ber)djun* „aufeinanderfolgend“, *men*. auch „haufenweise“.

**Chinesisch.** 1. 壇 *d'ân* „Altar, aufgehäufte Erde“ (封土爲壇) (Reimlaut auch *d'iän*), 𡵓 *d'ân* „Steinhaufen“; — 屯 *d'uən* „ansammeln“ (聚也), neben *t'uən* u. a. „dick, reichlich“; 坳 *d'uən* „aufgestautes Wasser“; 墩 *tuən* „kleiner Hügel, Tumulus“: —

2. 埠 *t's'uən* „aufgehäufte Erde“ (壘土). Anders abgestuft: 敦 *d'uän*, angesammelt, in Menge“ (*Shi* III, 2, II, 1) — neben *d'uən* „dicht, Masse“ (*Shi* III, 3, IX, 4, angeblich st. 屯); *tuən* „dick, reichlich“; — 傳 *d'i'wän*, „fortsetzen, ununterbrochen folgen lassen“ (續也).

Siamesisch. 1. *đu'n* „reichlich, mehrere“: — 2. *dien* „voll, angefüllt“: — *thuèn* „vollzählig“.

Vgl. Tibetisch *a-dun-ma* „Versammlung“ mit seiner Sippe (*a-thun-pa*, *a-thu-ba* „sammeln, zusammenlesen“, *a-thun* „Sammeler“ u. a. m.); *g-don* „Polstersitz, aus mehreren aufeinandergelegten Kissen“.

Malaiisch. 1. *ta)tang*, *ten)ting* „in der Hand tragen“, *ta)ting* „mit ausgestrecktem Arm in der Hand halten“; *tang(an* „Hand, Arm, Ärmel“; *tang(kap* „greifen, fassen“, *tang(kai* „Bein, Pfote“: — 2. *tajang* „in der Hand halten“.

Chinesisch. 1. 當 *tâng* „mit der Hand aufhalten, handhaben, in der Hand haben, beherrschen“ (*Ngi-li*, *Tso-chuan*); 掌 *t'âng* „mit der Hand aufhalten“: —

2. 掌 *t'sjang* „Handteller; handhaben, beherrschen“; 械 *t'jang'* „ergreifen, festhalten; in der Hand halten“ (*Shu* V, 2, 1).

Hierzu stellt sich Tibetisch *a-čhang-ba* (P. *b-čang-s* usw.) „halten, packen“; *a-čhang-s-pa* „eine geschlossene Hand voll“ (W. T.), und vielleicht auch Shan *čing* (*-čang*) „gewaltsam nehmen oder ergreifen“

Malaiisch. 1. *ba)tang* „Stamm, Stock, Stiel“, *tang(kai* „Stengel, Stiel“, *tong(kat* „Stütze, Stab“, *tung(gul* „Stamm ohne Zweige“, *tong(ga'* „Pfahl, Pfosten“, *tang(gang* „stützen“: —

2. *tijang* „senkrechte Stütze, Säule, Mast“.

Hierzu (Schmidt, *Mon-Khmer-V.*, 132): Allgemein indonesisch *batañ*, *watañ* „Stamm, Stiel“ ... || Khmer *tañ*, *toñ*, B. *atoñ*, S. *toñ*, Stiel“, M. *tun-chu* „Pfosten“ und vielleicht auch Sant. *dan* „Pfahl“, Khm. *dan* „Stumpf, Stamm“ (l. c. 104).

Chinesisch. 1. 輜 *tâng* „(senkrechter) Wagenpflock“; 棟 *tung'*, *tong'* „Pfosten (des äußeren Sarges); Dachbalken“: —

2. 打 *tiäng*, *d'iäng*, neben *d'iäng'* „Pfosten, Türpfosten“; 椿 *t'wäng*, *t'äng* „Pfahl, (Tür-) Pfosten“: — 撞 *d'wäng*, *d'iäng* neben *t'sjang* „Zeltstange, (Fahnen-) Stange, (Schiffs-) Mast“; 樑 *t'vng'* „Pfeiler, Pfosten“ (mit dem Lautwerte *d'äng* „Querhölzer am Wagen“); 械 *d'iang* „Stab, Stütze, Stiel“, *d'iang'* „sich stützen“.

Shan. 1. *tang* (*-ting*) „aufstellen, aufrecht stehen wie ein Baum“; *sang* (*-sing*) (= *č'ang*-) „aufrechter Pfahl“: —

2. *tuäng* (*-tang*) „hoch und gerade sein“.

Birmanisch. 1. ? *t'ong* „aufrecht stellen“: —

2. *tuŋg* „Pfosten, Säule“, *duŋg* (aus *tuŋg*?) „a transverse stay in a roof, a prop or stay used to support an inclining house, wall, fence etc.“.

Vgl. Tibetisch *s-dong-ba* „Stamm eines Baumes, Stengel, Baum“, W. T. „Klotz, Block“; *g-dung-ma* „Balken“; *thang-po* „stramm, straff“; *tsong-tsong* „aufrecht“.

Siamesisch. *dǎng sǎo dǎng* „Mittelsäule des Hauses“, *dǎng-sǎo dǎng* „Schiffsmast“; *dǎng* „stützen“.

Malaiisch. 1. *sin)tuŋ* „kurz und dick“; *sin)tal* „dick“; *kun)tuŋ* „stumpf“: —

2. *tuwal* „Klotz, Block, kurz geschnittener Ast“.

Chinesisch. 1. 鈍 *d'uən* „stumpf“; 混沌 *xuən-d'uən* „Chaos“ (von den Chinesen als „rudis indigestaque moles“ aufgefaßt); 墩 *tuən* „Hügelchen, Stein- oder Holzblock, Sockel“ (Couv.): —

2. 罇 *d'uân* „Eisenklumpen“, 團 *d'uân* „rund, Klumpen“ (cf. Shi I, 15, III, 3); 樁 *d'uân* „großer Holzblock“ (? 大木也); 短 *tuân* „kurz“.

Shan. 1. *tan (-tin)* „massiv, ohne Höhlung sein, kenntnislos sein“: —

2. *twan (-tîn)* „kurz sein“.

Vgl. tibetisch *r-tul (-ba)* „stumpf“.

Malaiisch. 1. *tjon)dong* „zur Seite neigend“, *tjen)dang* (men.) „schief“, *sen)deng* (*sin)dǎng*) „neigend“, men. = *sen)dang* „schief (auch von den Augen)“, *sĕren)deng* „zur Seite neigend“: —

2. *dojong* (*dujong*) „baufällig, schief stehen (vorm Umfallen), wackeln“; von Vögeln, ehe sie sich setzen, „schweben“.

(Vgl. hierzu vielleicht nicobarisch *cumteñ* „überneigen (Schiff)“, *on-tēnā* „schaukeln (Schiff)“ || Kha *kynteñ*, Th. *kateñ* „auf und niedergehen“: Schmidt, *Mon-Khmer-Völker* S. 84.)

Chinesisch. 1. 踉 *d'âng* „nicht gerade gehen“, 踉 *d'âng* „beim Gehen das Gleichgewicht verlieren“, 踉 *d'âng*, *d'âng* „stolpern, umfallen“, 跌 | *k'wāt-t'âng* „nicht gerade gehen“. — 動 *dung' dong* „sich bergen, schwanken, wackeln“, 懂 *d'ung'*, *d'ong'* „schwankend, unentschlossen“, | *t's'wong* dass.: —

2. 掌 *t'vng'* (auch *t'vng*, *t'vng*) „schiefe Säule, schiefer Pfosten“, 撐, 槿 *t'vng* „schiefe, baufällige Säule“, *t'âng* „schiefe Säule; 踵, 踵 *t's'wong* „nicht gerade gehen“, 踉 | *l'wong-t's'wong* „wackelnder Gang kleiner Kinder“.



Siamesisch. 1. *dùng* „sich zur Seite neigen, nicht geebnet“, *ka: dùng, ka: dùng ka: dùng* „sich neigen, watscheln“; (*dễng-*) *dông dễng* „schwingen, pendeln“, *tễng, tễng-tễng* „balancierend“, *tễng* „kleine Wage“; *xăng* „Wage“: —

2. *ka: dữ ằng* „nicht gut in Ordnung, schwankend“; *xiềng* „schräg, auf der Seite“.

Shan. 1. *ting (-tang)* „sich neigen, gebogen“, *tung* „lose, wankend sein“: —

2. *èuing (-cang)* „stolpern, schwanken wie ein Betrunkener“, *èuing* „hinken“; — *èwang-èing* „wackelnd, schwankend“ (*suing-sang* „leicht schwankend oder wackelnd“).

Vgl. Tibetisch *dung-dung* „schwankend, wankend“; *theng-po* „hinkend“, *a-theng-pa* „lahm sein, hinken“; ? *l-ding-ba* „schwimmen als Zustand; schweben“, und Birmanisch *còng* „schief stellen, schief stehen“, *căng* „to shake slantingly, as flour in a basket“.

Malaiisch. 1. *in)dar* „rotierende Bewegung“, *i)dar* „umdrehen, winden, Platz wechseln“; cf. *bun)dar* „rund“: —

2. *dawar* „winden, aufwickeln“.

Chinesisch. 1. 纏 *d'ân* „großer Gürtel, der um die Hüften gewickelt wird“; | *d'ân* „Strick, Schnur“; | *tân* „binden“: —

2. 埤 *d'uân* „rund“, 團 | *d'uân-d'uân* dass., 擣 *d'uân* „rund, runden, ballen; umwinden“; 攪 *tuân* „rotieren, eine Garnwinde drehen“.

Hierzu Shan *tan (-tin)* „einen Faden aufspulen“.

Malaiisch. 1. *ka)puk* „Schimmel, Baumwolle“, *la)pok* „Schimmel“, *ha)pak* (batav. *ha)pěk*) „schimmelig, muffig“: —

2. *pujok* „Schimmel“.

Chinesisch. 1. 醭 *p'uk*, *p'ok*; *puk*, *pok* „Schimmel auf Flüssigkeiten“ (*Tze-tien*: 醋生白 | „der weiße Schimmel auf dem Essig“ („Essigmutter“), 酒上白 „das Weiße auf dem Wein“); 醭 *p'uk*, *p'ok* „Schimmel“; 粕, 𩚑 *p'âk* und *p'v̄k* (nach dem *Shih-ming*) „die (auf federweißem Weine) schwimmenden Getreidekörner“, nach dem Kommentar zu *Chuang-tze* 5 (13), 20 b, 21 a (s. *Tze-tien* 8 𩚑) „vermodertes, verfaultes Essen“ (爛食曰 |), „vermoderter, verfaulter Satz des Weines“ (糟爛爲 |): —

2. 𩚑 *p'v̄k* und *b'v̄k* „weiß“, Parallelförm von 白 *b'v̄k* dass. (zu der gemein-indochines. Sippe *bok, buk, p'ok: p'yok* u. dgl. „weiß“, der sich die gleichbedeutende austro-asiatische: Semang-

Sakei *biok*, *biäk*, *biäg*, *biüg* u. a., Bahn. *bak*, Stieng *bök*, Annam. *bach* usw. eng anzuschließen scheint). Ferner hierher vielleicht noch 葛 *pjiuk*, Name einer Pflanze — nach Legge zu *Shi* II, 4, IV, 3 *Phytolacca decandra* —, die weiße Blüten und eßbare weiße Wurzeln hat (白華抵如指正白可啖) und, zweifelhafter, 茯苓 *b'jiuk*, *liän*, 茯神 *b'jiuk*, *-d'xiän*, die sich angeblich nach tausend Jahren in Ambra (琥珀 'xuo-p'vuk, (das aber nach Hirth, *China and the Rom. Or.* 245, 1 ein Lehnwort, also nicht hierhergehörig ist) verwandelnde Ausschwitzung gewisser Koniferen (vgl. *Huai-nan-tze* 16, 7 b).

**Malaiisch.** 1. *tum)puk* (*tom)pok*) „Haufe, Gesellschaft, Stapel“, *ram)pok* „vereinigt, einstimmig“, *kəlom)pok* „Haufe lebender Wesen; Büschel; Menge von Gegenständen“, *dəm)pok* „dicht beisammen“: —

2. *puwak* „Versammlung, Haufe von Menschen“ (u. a.), *rom)pijok* „Büschel, Bündel“, *bər)pajak* „in (unnötig) großer Menge“.

**Chinesisch.** 1. 樸 *p'uk*, *p'ok* „dichtwachsendes Gekräute“, | *buk*, *bok* „Getreidehaufen“, 僕 *p'uk*, *p'ok* „in Scharen fliegen“; 薄 *bák* „dicht wachsende Pflanzen, dicht“: —

2. 颶 *p'wək*, *p'ək* „Menge“; 霪 *p'jwək* neben *pák* „starker (dichter) Regen“; 跼蹐 *pjiuk*, *-tsiuk* „Erscheinung des Sammelns“ („Menge“?).

**Shan.** 1. *pak* (*-pak*) „in Büscheln wachsen, Büschel“: —

2. *pwak* (*-pik*) „eine Vereinigung mehrerer Häuser oder Bezirke unter einem Oberhaupt“; *phuiik-phuiik* „reichlich (wie Schweiß oder Tränen)“.

**Tibetisch.** 1. *bog-s*, *s-pog-s* „Gewinn, Vorteil“ (vgl. *a-bog-s-pa*, P. J. *phog* „geben“): —

2. *phyug-pa* „reich“; *d-byig-s* „Reichtum, Schätze“.

Vgl. Siamesisch *buək* „hinzufügen, anhäufen“, *p'uək* (alt *bwak*) „Gesellschaft, Trupp, Menge“.

**Malaiisch.** 1. *ru)bung* „umschwärmen“, *kəru)bung* „sich versammeln, crowd“, *bələm)bang* „Bündel“: —

2. *bōjōng* „mit anderen zusammen, in Strömen“.

**Chinesisch.** 1. 蓬 | *b'ung-b'ung*, *b'ong-b'ong* „üppig, dicht“ (vom Laube, *Shi* II, 7, VIII, 4), *b'ung*, *b'ong* dass. (von Gewächsen) — im Reim auch *b'jwäng*, *b'jäng*; 羣 | *p'jung-p'jung*, *p'jong-p'jong* dass. (*Shi* III, 2, VIII, 9), *b'ung*, *b'ong* dass.?

oder „früchtereich“? 雩 *p'âng* „reichlich fallen“ (vom Schnee, Shi I, 3, XVI, 1), 洩 | *p'âng-p'âng* „reichlich strömend, wasserreich“, 滂沱 *p'âng-d'â* dass. (Shi II, 8, VIII, 3 u. s.); 朋 *b'ang* „zwei Stränge Kaurimuscheln, Weinkrugpaar“ (Shi I, 15, I, 8), „Vereinigungen bilden“ (Shu), „Verbindung, Klub“ (ibid. V, 4, 10): —

2. 丰茸 *b'jung-nzj'wong* „üppig, dicht wachsend“, 豐 *p'jung* „üppig, reichlich“; 方 *p'jiang* und *p'j'w'ang* „(zwei) zusammengebundene Boote, Floß“ (cf. Shi), „nebeneinanderstellen“ (Ngi-li 8, 43 a). — Dazu mit *u*-Abstufung: 彭 *p'w'ang* „zahlreich, viele“; — 舫 *p'j'w'ang* „zwei Boote verbunden, Floß“.

Siamesisch. 1. *fúng* (alt *pung*) „Menge, Truppe“, *phóng-t'äng phǒng* „alle zusammen“; *p'rǎng-p'rǎng p'rũ* „in Menge“: —

2. *p'rieng-p'rieng* „alle vereinigt, einmütig“; — *p'uâng* „Gruppe, verbinden“, (*puâng-*) *t'äng puâng* „alle“.

Shan. 1. *phung* (*-phang*) „Menge“: —

2. *phuing* (*-phang*) „sammeln, zusammen“; — *phwang* „zahlreich sein“.

Birmanisch. 1. *pòng* „vereinigen, sich vereinigen“, *phong* „Floß“: —

2. *phyang* „viel sein, reichlich sein“; — *pruing* „reichlich“.

Vgl. Tibetisch *bung-s* „Masse, Haufen“, *a-bung-s-pa* „in Masse herfallen über, zusammenströmen zu“; *d-pung* „Schar, Heer“, *s-pung-ba* „anhäufen“ u. a. m.

Malaiisch. 1. *sa)bung* „Fechthahn“, *sēm)bung* „Stoß eines Hahnes beim Fechten“, *tēm)bung* „einen Schlag abwehren, mit Stöcken schlagen“: —

2. *buwang* „parieren, einen Schlag, Stoß abwehren“. „Es gehört wohl zu *buwang* ‚wegwerfen, verstoßen, abdanken‘; *bajong* ‚werfen‘; vgl. *bojong* ‚gefangen werden, das Land verlassen‘“.

Chinesisch. 1. 棒 *b'âng* und *b'w'ang*, *b'ǎng* „Stock, schlagen“: —

2. 撻 *b'vng*, *p'w'ang* „mit Bambusstöcken schlagen“, 榜 *b'vng*, *p'vng* dasselbe; 放 *p'j'w'ang* „verstoßen, verbannen, freilassen“ (Shu).

Tibetisch. 1. ? *beng*, *bong-ba* (Bhar. resp. 50) „Stock, Prügel, Keule“; *a-phang-ba* (Fut. u. Nbf. v. *a-phen-pa*) „werfen, abwerfen, schießen“, *s-pong-ba*, *s-pang-ba* „aufgeben, sich von etwas lossagen, verwerfen“; *a-phong-ba* „das Bogenschießen“: —

2. *phyung*, *d-byung* (zu *a-byin-pa*) „herausnehmen, austreiben, fortjagen, wegwerfen“, ? *s-byong-ba* (P. *s-byang-s*) „reinigend weg-schaffen, beseitigen“.

**Malaiisch.** 1. *tēm)bok* „big, of the mons veneris“, *go)bok* „kurz und dick“, (*gě-ro)bok* „Blasen aufwerfen“, *lem)bak* „aufbrausen, überkochen“, *om)bak* „Gewoge, Wellen“, *bak* „starke Flut des Meeres“; *buk(it* „Berg, Hügel“, *běg(ok* „Kropfgeschwür“ (u. a.): —

2. *bajak* „unverhältnismäßig dick“; *bauk* „voll, dick, Doppelkinn“, (sund.) „Bart- oder Körperhaare“, (bat.) „Backenbart“; *buhok* „Kropf, Kropfgeschwür“, (tag. und bis.) *bohok* „Kopfhaar“; *buwak* „aufwallen, überkochen“.

Dazu wohl Khm. *tāpuk* „Höcker“, N. *fōk* „Blattern“, *pūk* „schwellen“; Santal *pokpoko*, *pukpuku* „schwellen, aufgeblasen“; Tscham *bauk* „anschwellen“, *brauk* dass. und „Geschwulst“.

**Chinesisch.** 1. 瀑 *b'uk*, *b'ok*, „Wasserfall, Blasen“ (in der Lautform *b'j'wāk*, *b'j'āk*, „Ton des wallenden Wassers“); 汩 *p'uk*, *pok*, neben *p'wāk*, *p'āk*, „Erdkloß“; 髒 *pāk*, „Kopfhaar“: —

2. 膝 *b'wāk*, *b'āk*, „Geschwulst, aufgeplatzte oder emporgerunzelte Haut“, 破 *b'j'wāk*, *b'j'āk*, *p'wāk*, *p'āk*, „Fleischgeschwulst, aufgesprungene Haut“; 鼓 *b'wāk*, *b'āk*, „sich in Blasen erheben“; 泊 *p'vk*, „kleine Welle“, 起 *p'vk*, „Wind ins Wasser fahrend“, 富 *p'j'uk*, „voll“.

**Siamesisch.** 1. *fōk* (alt *bōk*) „anschwellen, Geschwulst“, *phōk* „erregt, geschwollen“, *pūk-tin pūk* „Elephantiasis“, *pūk* „Klumpen, Bissen“: —

2. *p'luèk* „aufwallen“.

**Shan.** 1. [*pak-pak* „with a bubbling sound“], *puk* (*-pak*) „Schaum, Blase“: —

2. *pwak* „eine Gänsehaut haben“, *pik-pik-pwak-pwak* „voll bis zum Rande“, *puik-puik* „ganz voll“.

Cf. Tibetisch *a-bog-s* „kleiner Erdhügel, Scholle, Kloß“ (W. T.), *a-bag-a-bog* „Hügelchen“ (W. T.), *l-bag* „Schaumblasen?“ (W. T.).

**Birmanisch.** *bwak* „emporschwellendes Wasser“, *pwak* „aufwallen“.

**Malaiisch.** 1. *gēm)but* „Zucken, surface motion“, *ham)but* „beben“ *rēm)bat* „hin und her bewegen“, *lem)bat* „swaying“ (von Zweigen usw.), *kēli)bat* „up and down curving motion“: —

2. *bujut* „zitternd (vor Alter)“, *bojot* „flabbiness of flesh“.

**Chinesisch.** 1. 李 *b'uət*, „Emporschwellen der Erde“; 諄 *b'uət*, *pjuət*, „verwirren, verwirrt sein, zweifeln, schwankend sein“: —

2. 發 *pj'wāt*, „sich bewegen, beben“ (von der Erde; *Tao-teh-*



king 39); | | *puât*, *-puât*, (Reimwert angeblich *pj<sup>w</sup>ät*,) „den Schwanz bewegen, mit dem Schwanze schlagen“ (*Shi* I, 5, III, 4, nach der Erklärung *Luh Teh-kings* [*K'in-ting-Shi-king* 4, 54 a] und *Ma Jungs* [*Tze-tien* s. v.], welche der landläufigen „massenhafte“ entschieden vorzuziehen ist), *puât*, „lose hängen, flattern“ (vom Gewand); 旒 | *b'uat*, *-b'uat*, „im Winde flattern“ (*Shi* II, 1, VIII, 2).

Tibetisch. 1. *r-bad-po* „wellig“; *brid-brid-pa* „vor den Augen flimmern“; *phred*, *a-phred* „quer“: —

2. *phyad-phyed* (vulg. *phad-phed*) „Bocksprünge, ungeschickte Tanzversuche“.

Malaiisch. 1. *pěra)but* „Gerät, Werkzeug“, *dja)bat* „anfassen, ausüben, behandeln“: —

2. *buwat* „machen, tun, verrichten“,

wozu Schmidt, Mon-Khmer-Völker 141/2: Mal. *buat*, *buwat*, mad. *vuatră*, Tag., Bis. *buhat* „tun, anordnen“ ... || Mon *gabut* „eine Tat“, S. *buot* „hinzufügen“ ... zu vergleichen ist.

Chinesisch. 1. 浹 *b'uat*, „tun, sich rühren“ (作也): —

2. 拔 *b'wat*, „herrichten, anordnen“; 撥 *puât*, „ordnen, herrschen“ (*Shi* IV, 3, IV, 2; vielleicht eher „wirken“?), 發 *pj<sup>w</sup>ät*, „in Angriff nehmen, bearbeiten“ (*Shi* IV, 1 (2), II), „sich rühren“ (*Shi* IV, 3, IV, 2).

Tibetisch (mit anderer Abstufung). 1. *a-bad-ba* (J. *a-bod*) „sich mühen, befehligen, betreiben“; vulg. „bearbeiten“: —

2. *byed-pa* „machen, verfertigen, tun, verrichten“; *s-pyod-pa* (*s-pyad-pa*) „tun, handeln, ausführen“.

Malaiisch. 1. *tam)bun*, *tim)bun* „Haufe, Stapel, aufhäufen“, *rim)bun* (*rim)bon*) „hoch aufgehäuft, blätterreich“, *djěřem)bun* „aufgehäuft“: —

2. *bojun* „Haufe, Schar“, *bujun* (*men*.) „viel, im Überfluß, in Menge (meist von hängenden Gegenständen gebraucht)“.

Vgl. Schmidt, Mon-Khmer-Völker 138: Mal., say., Jav. *himpun*, Sund. *impun*, Bat. *ěmpun*, Mad. *fompună*, Tag., Bis. *ipun* „versammelt, Mota *vun* „versammeln“. || Kha *bün* „viel, viele“, S. *bün* „viel“, Khm. *bün* „aufhäufen“.

Chinesisch. 1. 全 *b'uan<sup>2</sup>* „sammeln, zahlreich“, 盆 *b'uan* „Überfluß an Wasser“; 菜薺 '*puan-ts'ü(j)uan* „dichtwachsende Pflanzen, ansammeln“; — 贖 '*pjuən* „voller Getreidesack“: —

2. (Mit anderer Stufung) 費 *b'j<sup>w</sup>än* (neben *b'juən*, *b'juən*) „zahl-

reich, Menge“ (von Früchten an Bäumen und Pflanzen, also ebenfalls von herabhängenden Gegenständen gebraucht: *Shi* I, 1, VI, 2).

Cf. Siamesisch *pun* „oben darauf legen“, *fòn* (alt *von*) „Garbe, Handvoll“; Shan *phwan* „künstlicher Hügel“; Tibetisch *pun-pa* „überlaufen“, *phon*, *pon-po(n)* u. a. „Bündel, Garbe, Büschel, Dolde“.

Malaiisch. 1. *som)bong* (men.) „lügen“, *sim)bong* „unzuverlässig, falsch“: —

2. *bohong* (mid. *buhong*) „Lüge, Unwahrheit“.

Chinesisch. 1. *pâng'* und 2. *p'âng* „verleumden“, dem vielleicht Shan *pwang* (*-ping*) u. a. „tadeln, schelten“ (*pwang-lā* „schmähen“) anzureihen ist.

Malaiisch. 1. *ge)leng* „den Kopf schütteln“, *leng(gang* „schaukeln“, *leng(gok* „hin und her bewegen, schütteln“: —

2. *lijang-lijut* „taumeln“, *gě-* „sich winden (wie eine Schlange)“, *kě-* „sich krampfhaft winden und krümmen“; *lajong* „horizontale Bewegung der Hand hin und her über dem Weihrauch; hin und her fliegen“.

Chinesisch. 1. 踉 *lōng* „mit den Füßen wackeln, stolpern“; 撻 *lung<sup>2</sup>*, *long<sup>2</sup>* (neben *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>*, s. unten) „hin und her bewegen, schwingen, schütteln“ (eine Schelle: *Chou-li* 7, 14 a), 弄 *lung<sup>2</sup>*, *long<sup>2</sup>* (neuer: „hin und her bewegen“) „gewundene Gasse“: —

2. 遶 *liāng* „Windung(en) eines Gewässers“, 融 *lijiang* „Beweglichkeit des Körpers“; 徬 *li<sup>w</sup>ong<sup>2</sup>* „nicht gerade gehen“, 躑躅 *li<sup>w</sup>ong-<sup>t</sup>si<sup>w</sup>ong* „(wackelnd, wankend) gehen wie kleine Kinder“.

Vgl. Tibetisch *ling-nge* „hin und her schwankend, flatternd“, *lang-ling-ba* „durcheinanderwirbeln“ (Schmidt) u. a. m.

Das mal. *lijut* (in *lijang-* usw.) scheint zu der Sippe

1. *sě)lut* „zäher Schmutz“, *pu)lut* „klebrig, Gummi“, *bi)lut* „sich biegen“, cf. *bě)lit* „Windungen einer Schlange“: —

2. *lijat* „lehmig, zäh, biegsam“, *lijut* „zähe, lederartig (Speisen), schlüpfrig“, (*lijat-lijut* „sich biegen, ohne zu brechen, sich winden“), *lujut* „sich herabbeugen (Zweige, durch das Gewicht der Früchte)“ in Beziehung zu stehen, der dann vielleicht wieder

Chinesisch. 1. 硯 (硯) 兀 *luat<sub>2</sub>-nguot<sub>2</sub>* „unfest, rutschend“ (von einem steinigem Steilhang, einer „Steinrutsche“), 殿 乞 支 *luat<sub>2</sub>-kuot<sub>2</sub>* „unfest“: —

2. 捩 *liāt<sub>2</sub>*, *liāt* „drehen, winden“; 揉 *lijet<sub>2</sub>* „mit der Hand glätten,

glättend durch die Hand ziehen“ (以手理物也); 綽 *ljjuət*, „Schiffstau, Seil zum Hinunterwinden des Sarges“; 轆 *ljjuət-luo*, „Flaschenzug, Winde“, und

Shan 1. *lat-lat* (-*lit-lit*) „konvulsivisch, in unregelmäßigen Krämpfen“: —

2. *luit-luit* „with a shaking motion of the head, indicative of doubt“; dass., anders getont, „schlüpfrig wie ein Aal“ (vgl. *khi-luit*, *luit-miñ* „stolpern“),

mit Siamesisch *hlōt* „schlüpfrig, glatt“, *hlūt* „gleiten“, und Tibetisch *tisch lodpa*, *lhod-pa*, *g-lod-pa* „lose, locker, schlaff“, *z-lod-gar*, *z-los-gar* „Tanz“, ? *lud-pa* „Schleim“

als indochinesische Seitenstücke gesellt werden dürfen.

Malaiisch. 1. *ko)lak-ka)lek* „hin und her schlagen, wackeln“, *dja)lak* „wackeln, wanken“. Vgl. noch *kē)lek* „den Oberkörper biegen, seitwärts bewegen (z. B. um etwas auszuweichen“, *i)lak* „ausweichen“, *ka)lok*, *ke)lok* „Schlangenlinie“, *(ē)lok* „Krümmung eines Kris“, *tē)lok* „Krümmung der Küstenlinie, Bucht“, *ka)lok* „Hakenform, Haken“, *kē)lok* „Bogen, krumme Linie“, *kē)lok-kē)lek* „Ausflüchte suchen“: —

2. *lijuk* (*lijok*) „den Körper biegen und winden, sich hin und her bewegen, schwanken“.

Chinesisch. 1. 撓, 揉 *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>* (neben *lung<sup>2</sup>*, *long<sup>2</sup>*, s. oben) „hin und her bewegen, schwingen, schütteln“ (eine Schelle: *Chou-li* 7, 14 a); 趨 *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>* (s. auch unten s. 2) „mit gekrümmtem Rücken gehen“; 嫻 *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>* „folgsam, gefügig (= biegsam?): | | (auch 碌 |, 鹿 | u. a.) *ljǎ<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>* - *ljǎ<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>* dasselbe; 𪛗 *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>* „Tier-)Horn“<sup>1</sup> (| *ljǎk<sub>2</sub>*, *liǎk<sub>2</sub>* „Spitze eines Tierhorns“), dem sich vielleicht noch 角 (sonst *k<sup>w</sup>āk*, *k<sup>i</sup>āk*, und im Reim angeblich *kuk*, *kok*.) „Horn“ zur Seite stellt, das nach dem *Tze-tien* (s. v.) ehemals — z. B. *Shi* I, 2, VI, 3 — *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>* gelautet haben soll (vgl. auch 鹿 *luk<sub>2</sub>*, *lok<sub>2</sub>* „Hirsch“ = „der Geweihte, Gehörnte“?); — 絡 *lāk<sub>2</sub>* u. a. „winden, umwinden, kleine Ader“, 路 *lāk<sub>2</sub>* „mit einer Schnur umwinden“.

<sup>1</sup> Zu der Beziehung zwischen „Horn“ und „Haken“ vergleiche, daß nach *Fang-yen* 5, 4 b der Haken (鉤) in Mittel- und Südchina mundartlich 鹿 𪛗 *luk<sub>2</sub>* (*lok<sub>2</sub>*) — *k<sup>w</sup>āk*, „Hirschzacke“ oder auch 鹿 角 *luk<sub>2</sub>* (*lok<sub>2</sub>*) — *k<sup>w</sup>āk*, (*k<sup>i</sup>āk*.) „Hirschhorn“ geheißen hat, wenn diese Worte nicht etwa gegen alle Wahrscheinlichkeit Doppelungen wie *Serpa kók-lók*, *Süd-Chin kók-lōk* „to bend, be crooked“ darstellen.

2. 睦 *ljük<sub>2</sub>* „tänzen“ (von Pferden: *Chuang-tze* 4 [9], 7 a);  
 走樂 *liäk<sub>2</sub>* „sich bewegen“, | | *liäk<sub>2</sub>-liäk<sub>2</sub>* „hin und her rennen“?  
 (3. Steintrommel; *Kin-shih-soh*, *Shih-soh* I, 9 a), 諛諛 *ljäu-liäk<sub>2</sub>*  
 „arglistige (gewundene) Rede“ (巧言也), 輓輓 *liäk<sub>2</sub>-luk<sub>2</sub>* (*lok<sub>2</sub>*)  
 „Wagengeleise“; ? 掠 *ljak<sub>2</sub>* in der Schrift ein schräger Strich von  
 links nach rechts (vielleicht aber zu einer anderen Begriffskate-  
 gorie); — 趨 *lj<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>* (s. oben) „mit gekrümmtem Rücken gehen“,  
 | 趨 *lj<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>-ts<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>* „gekrümmt, gebeugt, gebeugt und klein“,  
 | 趨 *lj<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>-t<sup>w</sup>ok<sub>2</sub>* „(wackelnd, schwankend) gehen wie kleine  
 Kinder“.

**Shan.** 1. *lik* (-*lak*) „to dart about, as children trying to escape  
 others in play“, *lik* (-*lak*) „to hook with the horns, as an ox“: —

2. *lwak* „hin und her geworfen werden, wie ein Boot“, *lwak-lik*,  
*lwak-li-lwak-lik* „wacklig; mit Händen und Füßen spielend wie  
 ein auf dem Rücken liegendes Kind“.

Vgl. Tibetisch ? *log-pa* „umkehren, umgekehrt, falsch, irrig“, *s-log-  
 pa* „umdrehen, verdrehen“, *r-log-pa*, *r-lag-pa* „umkehren, verkehren,  
 betören“ (und andere Verwandte); *log-s* „Seite“.

**Birmanisch.** *log-làm* „a species of insect (a wriggler)“ (wörtlich  
 „Winde-Weg“?); *lok-lak* „mit Händen und Füßen spielend wie ein  
 auf dem Rücken liegendes Kind“, *lok-li-lak-lak* „up and down,  
 like the motion of a worm, or a little boat among the waves“ (vgl.  
**Shan**); — *rok-rak* „ruhelos sein“, *rok-rì-rok-rak*, *ta-rok-ta-rak*  
 „ruhelos“.

Aber bei solchen Einzelanalogien (deren ich noch eine ziemliche  
 Anzahl mitteilen könnte) hat es nicht sein Bewenden: es treten  
 auch hier wieder *gruppen- oder sippenweise Entsprechungen* auf,  
 und zwar umfassen sie, was ihr Gewicht noch erhöht, verschiedene  
 Typen.

Zunächst begegnet da nämlich eine Klasse mit *Bedeutungsver-  
 schiedenheit bei gleichem Lautrahmen*, repräsentiert durch die  
 Sippe *bung* (Grundbedeutung: „(dumpfes) Geräusch“ — vermutlich  
 eine der vielen Schallnachahmungen) und 5 Gruppen ebenso oder  
 ähnlich (*bung*, *bang* u. dgl.) lautender Wörter, die nach Wulff  
 (l. c. 688) „schwer auseinanderzuhalten sind, da es überall Über-  
 gänge von der einen zur anderen zu geben scheint“, also woh



eine zusammengehörige Familie darstellen. Sie zeigen folgende Parallelbilder:

(Sippe *bung* I.) a) **Malaiisch.** 1. *bung* (lě-, dẽ-) „dumpfes Geräusch“, *kěti*)*bung* „helles, schallendes Geräusch“; vgl. noch *těr*)-*bang*, men. *barim*)*bang*: —

2. *bajung* „heulen“ (vgl. sund. *bijang*, *bijung* „Ausruf von Schmerz“).

**Chinesisch.** 1. 擊 *b'ung*, *b'ong*, 逢 | *b'ung*-*b'ung*, *b'ong*-*b'ong*, 鋒 *b'ung*, *b'ong* (neben *phj'wong*) „Ton der Trommel“, 輦 *b'ung*, *b'ong* „Geräusch des Wagens“, 陸 *b'ung*, *b'ong*, 'pjung, 'pjong „lautes Geräusch, laut lachen“: —

2. 風 *b'j'ung* „Geräusch des Wassers, sehr lautes Geräusch“, 砵 *b'vng'* „Klang eines fallenden Steines“, | 磅 *ph'vng*-*ph'ang* dass. (磅 daneben auch *phj'vng* mit gleicher [?] Bedeutung), | *ph'vng*, *phj'vng* „Schall des Donners“, 鑼 *b'w'ang*, *b'w'ang*, 鞀 *b'j'wong* „Ton der Trommel“, 瀉 *b'w'ang*, *ph'j'vng* „Ton des (fließenden) Wassers“; — 闐 *ph'vng*, *ph'j'vng* „Ton des Schließens der Türflügel“ u. a.

**Siamesisch.** 1. *p'ang*, *p'ong-p'ang*, *p'ung*, *p'ong*, *p'eng* usw. „Schall von Schlägen“.

2. *ph'rieng* „Donnerschlag, großer Krach“.

**Birmanisch.** 1. *phòng-phòng* und 2. *phuing-phuing*, Geräusch-nachahmungen.

b) **Malaiisch.** 1. *bam*)*bung* „großer Käfer, der stark brummt“, *kum*)*bang*, Sammelname für verschiedene Hummeln, Käfer u. ä.: —  
2. *buwang* (mid.) „Art von Hirschkäfer“.

**Chinesisch.** 1. 蠡蜂 *t'sjung*-*b'ung* (*b'ong*), Name eines „mit den Beinen singenden“ Insekts; ? 蜩 *b'ang*, Name eines Insekts: —

2. 蠡蜂 *ph'j'wong* „Biene, Wespe“, 土 | 't'uo-*ph'j'wong* (= „Erdbiene“) „Hummel“ (vgl. auch 犛 *phj'wong* „Ochse“?); 蜚 *b'i'ang* ein Insekt, das „mit den Flügeln singt“.

Hierzu Siamesisch *ph'ung*, Shan *phuing* „Biene“, Tibetisch *bung-ba* „brummendes und stechendes Insekt, Hummel, Biene“.

(Sippe *bung* II.) a) **Malaiisch.** 1. *lum*)*bong*, *lom*)*bong* „concavity, basin, hollow in the ground“, *lēm*)*bang* „flach ausgehöhlt (Boden), Loch, Grube“, *lo*)*bang* „Loch, Grube“, *tjēm*)*bung* „halbkugelig, kuppelförmig“ = men. *tjam*)*bu'ang* „Kumme“: —

2. *bujong* (mid.) „rund, Zirkel“; *baung* „krumm, gebogen; con-

cave on one side, convex on the other“, *buntar bēm)baɣang* „rounded, roundish with a quivering or wavy edge“.

Chinesisch. 1. 蚌 *b'âng*, *b'ung*, *b'ong* — neben *b'wâng*, *b'âng*! — „Muschel, Auster“ (gelegentlich als Schale zum Auffangen des „heiligen Wassers“ [明水], beim *Feng-shan*-Opfer benutzt: PWYF. s. 蛤蚌); 彌 *phəng* „Bogen“: —

2. 風 *b'jüəng* „Insektenhöhle, Bienenkorb“ (Couvreur; 蟲室 *Tze-tien*); 𪔐 *b'wâng* „krumme Beine, krummbeinig“; 汧 *b'j'wäng* „Tal“; 一柳 *ph'wäng*, *ph'äng* „gehöhlttes Holz zum Signalschlagen“; 𪔐 *ph'jäng* „töpfeln“ (= „drehen, runden“: *Chou-li* 12, 7 a/b; vgl. *Shuoh-wen* 12, 52 b dazu: 周家搏 [st.擣] 埴之工也 „ein Lehm rundender Handwerker der Chou“); 掘 *ph'vng*, *ph'vng* „Grabhöhle“; 窩 *ph'wäng* „Höhle“.

Siamesisch. 1. *bòng* „Loch“; *ph'róng* „Loch, ausgehöhlt“: —

2. *biəng* „gewunden, nicht gerade“.

Shan. 1. *pung* (-*phang*) „Höhlung, in der sich Wasser sammelt“, *phang* (-*phing*) „gebogener Stock“: —

2. *puing* (-*phang*) „künstliche Höhle“, mit anderem Tonakzent: „ein seichter Schmelztiegel“; *phwang* (-*ping*) „durchbohren, ein Loch in etwas machen“, *phwang-swang* „in bestimmter Weise durchlöchern“.

Tibetisch. 1. *a-bong-ba* „Rundheit“, *a-bong a-bong* „rund“; *phang* „Bug zwischen Oberschenkeln und Unterleib, Schoß“: —

2. ? *byang* „das Innere des Leibes (= Bauchhöhle?)“, Rumpf“; ? *d-bying-s* „Himmelsraum, Höhe“.

Vgl. Birmanisch *pòng* „gewölbtes Dach“.

b) Malaiisch. 1. *bom)bung*, *bum)bung*, batav. *bong bong* „swelling up, rising in a conical mass; roof, the ridge of a roof“, *kēm)bung*, *gēm)bung* „aufgeblasen, Aufblähung“; *kēlēm)bung* „anschwellen, aufgeblasen auch durch den Wind, Blase auf der Haut“, *-gēlēm)bang* und *-gēlēm)bing*; *lēm)bung* „anschwellen, aufgeblasen“: —

2. *baing* (mid.) „Mückenstich“.

Chinesisch. 1. 膀 *phâng* „geschwollener Leib, wassersüchtig“ (Giles), 臃 *ph'âng*, dass.; 烹 *ph'âng* und *ph'vng* „kochen, siedend“ (*Shi* II, 6, V, 2; II, 8, VII, 1; *Yih*, Hex. 50): —

2. 𪔐 *b'j'äng* „Schwiele, Blase am Fuß“; 癰 *b'vng* „voller Bauch“, *b'jiəng* „geschwollen“; 膨 *b'vng* „geschwollener Leib“,

| 𩇛 *b'vng-xj'vng* „dicker Bauch“; 𩇛 *b'wäng, b'iäng; p'wäng, p'iäng; p'j'wäng, p'j'äng* „dicker Bauch, geschwollen, schwellen“. (Vgl. 𩇛 *b'iän* [dem phonetischen Element nach aus \* *b'iäng*] - *i* „Schwiele“); 一月 *p'j'iang* „fett, feist“; 𩇛 *p'vng* „geschwollener Bauch“, 𩇛 *p'j'vng* „geschwollen, aufgeblasen“; 面 *p'wäng, p'iäng* „geschwollenes Gesicht“.

Siamesisch. 1. *p'ong* „geschwollen (sein), Geschwulst“; *bēng* „schwellen, *pēng* „voll, geschwollen“; *pōng* „stolz, prahlerisch“, *pōng-pēng* „eitel, Prahler“, *pōng*, dass.; *pōng* „schwellen“: —

2. *p'uäng* „geschwollen“, *p'uäng-p'ong* „dick, pausbackig“.

Shan. 1. *ping* (-*pwang*) „sich ausbauchen, beulenförmig heraustreten“; ? *ping* „Hefe“: —

2. *puing* (-*ping*) „sich ausbauchen, beulenförmig heraustreten“; *pwang* (-*ping*) „aufschwellen (Blase, Brot überm Feuer)“. Birmanisches Lehnwort?

Tibetisch. 1. *bong*(-s) „Umfang, Größe“; *bung*-s „Masse, Haufen“, *s-pung* „Haufen“, *s-pung-ba* „häufen, aufhäufen“, *phung-po* „Haufen, Masse“; *a-phong-s* „Hinterer, Gesäß“, *a-phong-čhos* „Hinterbacken“: —

2. *a-phyang-s r-gyar* „Stolz, Hochmut“.

Birmanisch. 1. *phòng* „aufschwellen“ (Blase, Hefenbrot), „aufgebläht sein“; *pong* „Oberschenkel, Dickbein“: —

2. *pruìng* „voll, reichlich sein“.

c) Malaiisch. 1. *gum'bang* „Topf mit weitem Bauch und engem Mund“ (vgl. *men. tjam)buäng* „Kumme“): —

2. *bujung* „Wasserkrug mit engem Hals, dickem Bauch und weiter Öffnung“.

Hierzu vermag ich aus indochines. Gebiete an Ähnlichem bis jetzt nur beizubringen:

Chinesisch. 甕 *b'vng'* „(dickbauchiger, enghalsiger) Krug“ (甕也, vgl. nachher und die Abbildung des letzteren *San-li-t'u* 12, 4 a); 甕 *b'vng', p'vng'*, desgleichen (eine Art des 甕, der im *Tze-tien* definiert wird: '缶謂甕之大腹小口者也 „eine dickbauchige und engwandige Form des 甕“; vgl. die Wiedergabe eines 甕 im *PKT'L* 20, 16 a); — 甕 *b'iäng* „Wasserkrug“ (mit dickem Bauch, engem Hals und weiter Öffnung, wie das Muster im *PKT'L* 12, 8 a [vgl. auch 6 a] zeigt) (*Shi* II, 5, VIII, 3); — 甕 *b'wäng* „Krug“ (eine Art des 甕, s. oben); — ? 豐 *p'j'ung, p'j'eng* ein

Gefäß von der Form des gestielten und weit ausgebauchten Bechers 豆, das nach *Ngi-li* 9, 37 b ff. (cf. 11, 5 b; 13, 14 b) als Untersatz für den Weinbecher, nach dem *ChTzW* (s. o.) aber auch als Weinbecher selbst (Strafbecher, 罰爵) diene.

Siamesisch. *p'ông* „irdener (Wasser-) Krug“; *pông* „irdener Krug“.

Tibetisch. *pung-pa*, *phung-pa* „ein urnenförmiges Gefäß zu Wasser“; *phing* „irdener Krug, Schröpfkopf“.

d) Malaiisch. 1. *sim)bang-sijor* „zickzack“, *sum)bing* „schartig, gekerbt“: —

2. *bijang-bijut* „zickzack“; cf. *tonggeng-bujong* „schräg, zur Seite neigend“ und *bēm)bajang* „rounded“ usw. (s. oben).

Chinesisch. 1. 旁 *b'âng* „quer“ (in 1 午 *b'âng* <sup>-</sup>*nguo* „kreuz und quer, in die Länge und in die Breite“: 一縱一橫 曰 1 午), „ähneln, ähnlich“; 傍 *b'âng* „sich lehnen an“ (neben *b'wâng* „schräg“ u. a.); 朋 *b'ang* (Reimwert *b'wâng* und *b'ung*, *b'ong*) „parteiisch, einseitig“ (*Shu* V, 13, 9); — 覩 *p'âng* „schräg, von der Seite betrachtend“: —

2. 憑 *b'jiang* „sich lehnen an“ (*Shu* V, 22, 2), 凭 *b'jiang*, *b'jiang* „sich an einen Schemel lehnen“; 徧 *b'iäng* „schräg, zur Seite neigend“; — 倂 *p'jiang* „sich lehnen an“. Auch gehört wohl hierher das beinahe doppelt übereinstimmende

彷彿 *p'jiang-p'juet* „undeutlich (gewissermaßen schwankend) sehen, ähnlich“.

Mit anderer Abstufung: 徧 (徧) 徧 *b'wâng-iäng*, 徧 (徧) 徧 *b'wâng-xwâng* „kreuz und quer gehen, unsicher umherirren“; 旁 *b'wâng* „Seite“ (die Begriffsverbindung mit „schräg“ tritt in der chinesischen Erklärung des Wortes: 猶側 „ungefähr wie *tseh* (schräg)“ und in seiner eigenen Doppelbedeutung hervor; s. auch oben 傍); — 方 *p'jiwäng* „Seite“ (*Shi* I, 9, II, 2), „seitlich herkommen, seitlich vorbeigehen“ (von Pfeilen; *Ngi-li* 14, 30 b).

Siamesisch.. 1. *p'ing*, *p'ü'ng* „sich lehnen an“: —

2. *biëng* „verdreht, seitwärts“; — *bü'äng* „Seite, von einer Seite her“.

Vgl. Shan *puing* (-*pang*) „verrenkt sein, verschieden sein“; mit anderem Tonakzent: „sich verlassen auf“.

e) Malaiisch. 1. *am)bung* „baumeln, Wellenbewegung“; *em)beng*, *e)beng* „den Körper wiegen“ (z. B. beim Tanz); *um)bang-am)bing* „schaukeln“; *om)bang-um)bang-2* „schaukeln“ (auf dem Wasser); *gēlom)bang*, *bēlom)bang* „Gewoge, Wellengang“: —



2. *bajang-bangkil* (mid.) „Beischlaf ausüben“; *běrajang* (mid.) „wanken, wackeln“; *bajuǎng* (men.) „unsicherer Gang“ (z. B. eines Rekonvaleszenten); *bojong* „theatralisch gehen, die Schultern hin und her bewegen“.

Chinesisch. 1. 蓬 *b'ung*, *b'ong* „hierhin und dorthin gehen, unbeständig; in Bewegung gebracht, beunruhigt“; 蜂 *b'ung*, *b'ong* „Durcheinanderfliegen (Durcheinanderwirbeln) von Insekten“; 棚 *p'ang* „schütteln, rütteln“; 汨 | *p'áng-p'áng* „wogend“? „reichlich strömend“ (*Sün-tze* 6, 13 a): —

2. 蚌 *p'vng*, *p'iǎng* „heimlichen Geschlechtsverkehr üben“; 齡 齡 *liǎng-piǎng*, *liǎng-b'iǎng* „nicht gerade gehen“; 萍 *b'iǎng* „auf dem Wasser schwimmend, auf dem Wasser dahintreibend“ (auch Name einer Pflanze mit dieser Eigenschaft, s. *Tze-tien* s. v.); — 踉 踉 *pjiang-g'j'wǐe*, *pji'wng-g'j'wǐe* „stolpern“ (vgl. *bajuǎng*!); — 傍 | *p'vng-p'vng* „beständig in Bewegung halten, nicht zur Ruhe kommen lassen“ (*Shi* II, 6, I, 3); 旁 | *p'wng-p'wng*, *p'vng-p'vng* „beständig in Bewegung sein, nicht zur Ruhe kommen“ (*Shi* I, 7, V, 1); 彭 | *p'wáng-p'wáng*, dass. (*Shi* II, 6, I, 3); — 萍 萍 *pji'wng-ǔ'ǔwǎng* „wirbeln, strudeln“ (vom Bergstrom).

Tibetisch. 1. ? *a-bong a-bong* W. T. „lose, locker“; *a-phrang a-phrul* „Herabhangendes“: —

2. ? *a-phyang-ba* „herabhängen“ (*d-pyang-m-khan* „Seiltänzer“), *phyang-nge-ba* „herabhängend“, *phyang-phrul* „herabhängende Zieraten“: *d-pyang-ba*, *d-pyong-ba*, *s-pyang-ba* „hängen, herabhängen machen, schaukeln“ (intr., von einem Schiff), „Strickschaukel“.

Birmanisch. 1. *phang* „im Zweifel, schwankend“: —

2. ? *pyòng* „biegsam sein“; *phyòng* „biegsam machen“.

Vgl. Siamesisch. *phǎng-phǎng traxu* „Wagbalken“ (*traxu* „Wage“); (*prèng-*) *pròng-prèng* „unsteten, taumelnden Ganges oder Fluges“; (*p'tèng-*) *p'lòng-p'tèng* „haltlos, schwankend, kraftlos“; *phlěng* „hinkend“.

Shan. *phang* (*-phing*) „Schale einer Wage“.

Und ein ebensolches Zusammengehen beobachten wir dann ferner auch bei dem geraden Widerspiel dieses Typus: die Sippen mit *Lautveränderung bei gleicher (oder abgeschattierter) Bedeutung*, nur daß es bedeutend einseitiger und darum vielleicht noch eindrucksvoller ist, indem es sich nämlich — in seinen Erscheinungen übrigens fast wesensgleich den Entsprechungsreihen meines früheren Artikels —

wohl ziemlich auf alle, jedenfalls aber auf die hauptsächlichsten Variationen der Wurzel erstreckt, welche das vorliegende Material zu unterscheiden gestattet.

So findet sich zuvörderst der *stetige Lautwandel*, unter welche Rubrik der Auslautwechsel *-t: -r* ja wohl gestellt werden muß, auf indochinesischer Seite außer durch ein weiter unten im Rahmen seiner Gesamtfamilie behandeltes Beispiel (mal. *\*kat: \*kar*), noch durch die nachstehende Zwillinggruppe vertreten, die zwar von Wulff nicht ausdrücklich als solche gekennzeichnet, aber doch wohl zusammengehörig ist:

a) **Malaiisch.** 1. *bin)tit*, *bin)tat* „kleine Schwellung, Bläschen, Mückenstich“; *un)tit* „Schwellung am Bein“: —

2. *kětuwat* „Warze“.

**Chinesisch.** 1. 皮達 *t'ât*, „Hauterhebung, Hautschwellung“ (vgl. 達 *d'ât*, „hervorkommen, durchdringen“); 凸 *d'uət* (j. meist *tieh*<sup>2</sup> = *d'iat*, s. unten) „Schwellung“, in 肉 | *ńz iuk-d'uət* „(Fleisch-) Geschwulst“, 鵝喉 *ngo<sup>2</sup>-hou<sup>2</sup>-tuh<sup>2</sup>* (*-tieh<sup>2</sup>*) „Kropf“, wtl. „Gänsekehlen-Schwellung“ (mod.); ? 豚 *d'uət* „feist“, 腓 *d'uət*, *t'uət*, *d'uən*, „fettes Schwein“: —

2. 審 *t<sup>w</sup>āt*, *t<sup>w</sup>āt*, „voller Mund“; mit *j*-Abstufung: 月失 *d'iat*, „Fleischgeschwulst, Knochenaufreibung“, 眈 *d'iat*, „vorstehende Augen“ („Knopfaugen“), 凸 *d'iat* „hoch“.

**Siamesisch.** 1. ? *dāt-fī-dāt* „Pocken“ (freilich *fī* „Geschwulst“): —

2. ? *du'ēt* „sieden, kochen“ (intr.).

**Birmanisch.** 1. *tut* „pausbäckig, kurz und dick sein“, ? *dut* „Knüppel“: —

2. *thwat* „fleischiger Auswuchs“.

Dazu Shan *tut* (*-tat*) „Aussatz“, Tibetisch *m-dud-pa* „Knoten“; *thod* „Kopfbedeckung, Turban; Schwelle“.

Vgl. oben *lětjut* (usw.), das verwandt scheint, und zu dem sich jedenfalls hier Übergänge finden.

b) **Malaiisch.** 1. *tja)tar* „Pocken“, men. „Narbe, Fleck“; *djun)tur* „geschwollen“ (batav. *djon)tor* „Ausschlag“, *bo)tor* „Drüse, Geschwür“; *bu)tir* „Korn“, men. *bu)tiě* „Warze“: —

2. *tawar* (mid.) „Pocken“.

**Chinesisch.** 1. 癩 *tân* „Flechte, Ausschlag“, 腫皮 *tân* „Krankheit der Gesichtshaut“; 臀 *d'uən* „Hinterbacken“: —

2. 團 *d'uən* (Reimform *d'ian*) „Klumpen, Knollen, Knoten“.

in mod. 瘋癲 | <sup>1</sup>feng<sup>1</sup>-sien<sup>3</sup>-t'uan<sup>2</sup> „knotiger Aussatz“ (wtl. „Ausatzknoten“) und | 癩 t'uan<sup>1</sup>-tien<sup>1</sup> „Nesselsucht, Nesselfieber“; 有敦 <sup>2</sup>jiu<sup>2</sup>-d'uân (Shi I, 15, III, 3) schon wegen der var. lect. 團 wohl eher „(habend Rundung usw. =) gerundet, geschwellt, knollig“, als „einzeln“; mit *j*-Abstufung: 癰 tiän<sup>1</sup> „Ausschlag, weiße oder purpurrote Flecken auf der Haut“, 𧄢 tiän<sup>1</sup> „Hauterhebung, Geschwulst“. Auch 疹 t'sien<sup>1</sup>, t'ien<sup>1</sup> „Pustel, Blattern“ läßt sich wohl hier anreihen.

Vgl. dazu Shan tin (-tan) „to form as fruit in its earliest state; to have a pimple or sore on the eyelid“, (woraus tin-num „Brustwarze“ und andere Ableitungen), und

Tibetisch thor-pa, a-thor-pa „Blatternkrankheit“, thor-ba (-pa) „Blatter, Pustel, Geschwürchen“, dmar-thor „Masern“; thor-to(r) „eine Art von geflochtenem Toupet, Schopf“, thor-öog, thor-tshugs dasselbe, nach Jäschke = gtsug-tor „Turban; flammenförmiger Haaraufsatz auf dem Scheitel (gtsug) eines Buddha, später als Auswuchs des Schädels selbst gedacht“; ? thor-mo „das Fettwerden des Viehes wegen Unfruchtbarkeit“; — l-dir-ba, l-tir-ba „aufgeblasen, bauchig sein“.

Es scheinen sich auch Fäden nach sin)tul (wo s.) hinüberzuspinnen. Vgl. übrigens den Wechsel -t : -l in kait : kail (s. oben S. 29/30). —

Vor allem aber weist dann jene andere Gattung von Lautwandel, die vermöge ihrer Häufigkeit und besonderen Ausgestaltung einen so auffälligen, ja geradezu charakteristischen Wesenszug des Malaiischen wie überhaupt der austrischen Sprachen zu bilden scheint: der *springende Lautwechsel*, die vollkommensten Gegenstücke und Spiegelbilder im Indochinesischen auf, und zwar tritt er uns zunächst in seiner einfachsten, auf eine bescheidene Variation des *Anlauts* beschränkten Form meines Erachtens bei den hier folgenden Gleichungspaaren entgegen<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Das Belegmaterial könnte vielleicht noch um dies oder jenes Analogon aus der ersten Liste (wie etwa *bijang-bijut*: *lijang-lijut*) zu vermehren sein; doch will ich mein Hypothesenkonto in diesem Fil. e nicht noch durch irgendeine weitere Gruppierung belasten, die vorläufig noch der ausdrücklichen Sanktion von austrischer Seite entbehrt. Denn auch von den beiden obigen muß ich zum mindesten die zweite ganz auf meine Kappe nehmen; ich darf indessen zu ihrer Rechtfertigung wohl darauf hinweisen, daß der Wechsel zwischen stimmlosem und stimmhaftem Anlaut, den ich hier annehme, gelegentlich auch sonst bezeugt ist (*kait* = *gait*, Wulff, S. 691; *kuwak*: *guwak* S. 684), und daß ihrer *b*-Form überdies anscheinend eine solche mit *p* (\**pul*: *pjal* S. 693/694) zur Seite steht.

a) **Malaiisch.** I. *djě*)gong „Hohlweg, Tal“, gang-gang „weit auseinander“, mid. „Öffnung, Riß“, *gě*)rong-gang „hohl, leer“, rong-gang „weit auseinanderstehend“ (Zähne), *rěng*-gang „wide separation, leakiness“: —

2. gauang (men. = gaung) „Höhle“.

**Chinesisch.** I. 孔 *k'ung*, *k'ong* „Höhle, hohl“, | 竈 *k'ung<sup>2</sup>-ljung* (*lung*), *k'ong<sup>2</sup>-ljong* (*long*) „Höhle“; 空 *k'ung*, *k'ong* (Reimlaut *k'wäng*, *k'äng* und *k'iang*) „leer, hohl“, | *k'ung*, *k'ong* „Öffnung“; — 窠 *k'äng* „leer, hohl“, 漭 *k'äng*, *k'jäng* dasselbe (*Fang-yen* 13, 5 a. *Tze-tien* s. v. führt als Beleg dafür *Shi* II, 7, VI, 2 an, dessen *康* gemeiniglich — auch von Legge, dem dieser Hinweis entgangen ist — in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Ruhe“ genommen wird); 康寔 *k'äng-lâng*, *k'jäng-lâng*, 窠寔 *k'jäng-lâng* (s. auch nachher) „leeres Haus, leer, hohl“; 甌 *k'äng*, *k'jäng* neben *k'wäng*, *k'äng* „(Hohl-) Ziegel“, 亢 *kâng* „Kehle“: —

2. 壙 *k'wäng*, *k'wäng* „ein Loch graben“; „Grabhöhle“ (*Chou-li* 8, 6 a; *Ngi-li* 30, 12 b), | 垠 *k'wäng-lâng<sup>2</sup>* „weit und öde“, | | [然] *k'wäng-k'wäng* [*nzjân*] „weit ausgedehnt“ (*Kia Ngi*, *Sin-shu* 9, 16 a in angeblich altem Zitat) — vgl. mal. gang-gang; 曠 *k'wäng* „leer, leer (hohl) machen“ (*Shu* II, 3, 5), „fern“, | 垠 *k'wäng-lâng<sub>2</sub>* „der leere Raum“ (*Chuang-tze* 3 [7], 18 a); 廣 *k'wäng* „weit“. — Daneben mit *j*-Abstufung: 陸 *k'jäng* „leeres Tal“; 亢 *k'wng*, *k'jwng* „Grube, Graben, leer“ (坑 *k'jwng*, *k'wng* und *k'äng* dass., neben *k'äng* „Tor“; — 穹 *k'jiung* „Loch, Riß, Ritze“ (*Shi* I, 15, I, 5; III, 3), | *k'ung*, *k'ong* „Wölbung, Bauch, Höhlung“ (der Trommel; *Chou-li* 11, 27 a), | 隆 (隆) *k'jiung-ljiung* dasselbe (Kommentar zu *Chou-li* l. c.) und „Himmelsgewölbe“, | 蒼 *k'jiung-ts'äng* „das gewölbte Blau, Himmelsgewölbe“ (*Shi* III, 3, III, 7); — 罅 *k'jwng* „Stielloch, Öse eines Beiles“; 阨, 阨, 垠 *k'wäng* „fernstes, entlegenstes Grenzgebiet“ (*Shi* IV, 2, I, 1—4), *k'jwäng* „fern, weit“; *rwäng* „leer“.

**Siamesisch.** I. *klòng* „Röhre, Zylinder“: —

2. *kluâng* „durchbohrt, hohl“; *kuâng* „weit, geräumig“.

**Shan.** I. *kung* (-kang) „Höhle“, *khung*, *khang* „hohl, konkav, eingesunken sein“: —

2. *kuang* (-king) „weit“.

**Tibetisch.** I. *khung* „Loch, Höhle, Grube“; *kong*, *kong-kong* „ver-



tief, ausgehöhlt, krumm“, *kong-po* „Schale, Tiegel“, *s-kong* dass. und „Graben“; vgl. *s-kung-ba* „vergraben, begraben“: —

2. ? *khyung (-ril)* „(zylindrischer) Korb“; ? *r-gyang-ma* „Ferne, Entfernung“.

**Birmanisch.** 1. *khòng* „hohl (sein)“, *khong* „aushöhlen“: —

2. *kwàng* „baumlose Ebene“, *khwàng* „durchbohren“; — *kyàng* „Höhlung“, *khyàng* „durchbohren“; *khyong* „Tal“; *khyuing* „ausgehöhlt, Tal“.

b) **Malaiisch.** 1. *rě)lung* „Höhlung“, *pa)lung* „Trog“, *lo)long* „Grube, Loch“, *ko)long* „Grube, Höhlung“, *bo)long* „ausgehöhlt, durchlöchert“, *du)lang* „runder Napf“; vielleicht auch *kělung* „hohl, ausgehöhlt, konkav“, *kělang* (mid.) „löcherig“ (Weg), *kělēng* (batav.) „Grübchen“ am Körper: —

2. *lijang* „Öffnung, Loch, Grube“, *luwang* „Kluft, Hohlweg, Enge“, *lawang* „Tür, Eingang, Vaginamund“, *lewang* (men.) „Tür, Trog“, *lohong* (men.) „Loch, Öffnung“.

Hierzu nach Wulffs Vermutung ferner:

1. *sě)lang*, *lang* „Zwischenraum, Pause“, *lēng-gang* „Pause“: —

2. *luwang* „nachlassen, pausieren“, men. „Raum, freier Platz“.

Vgl. auch die gewiß verwandte Gruppe mit anlautendem *r*:

1. *djo)rang*, *tjo)rang* „Hohlweg“, *dju)rang* „Öffnung, Durchgang“, *rong-rong* „durchbohren, nagen“; *rong(ga)* „Höhlung, Hohlheit“, *rong(gi)* „Loch“; *rang-kung(an)* „Kehle“ u. a.: —

2. *raung* (men.) „Höhlung, Loch“, *rawang* „Loch, Öffnung“, *ruwang* „Hohlraum“, *pě)rohong* „Loch, Bresche“, *gě)rohong* „durchlöchert“, *rahang* „Schlund, Kehle“.

**Chinesisch.** 1. 窠 *lâng* „Höhle“, 窠 *lâng*, 窠 *lâng* „hohl und leer“, 垠 *lâng*<sup>2</sup> mundartlich „Grab“ (Fang-yen 13, 11a), 閘 *lâng*<sup>2</sup> „hohes Tor; leer, leer und weitgedehnt“; 窠窠 *k'àng-lâng*, 窠窠 *k'àng-lâng*, 窠窠 *k'àng-lâng* (die speziell an mal. *lēng-gang*, *rěng-gang* erinnern), s. oben; — 窠 *lung*, 窠 *long* „großes und langes Tal“, 窠 *lung*, 窠 *long* „Kehle, Schlund“: —

2. 良 *ljang* „tief, Grab“, 凉 *ljang*<sup>2</sup> „fern“, 量 *ljang*<sup>2</sup> „Hohlmaß“; — 穹隆 *k'jūng-ljūng* (vgl. mal. *rong-gang*), s. oben, 窟窿 *k'wət-ljūng* „Höhlung, Öffnung, Loch“ (mod.); — 隴 *lǐwong* „Furche“.

**Siamesisch.** 1. *lòng* „offen, leer“, *lòng-lèng* „leer“, *lèng-lòng lèng* „weiträumig“: —

2. *luâng* „graben, eindringen in“.

**Birmanisch.** 1. *long* „eine Art Betelbüchse“; *làng-kwàng* „a pair of brass bowls played together“.

2. *lwang* „leerer Platz“; — *lhuing* „aushöhlen, Nische“; *rhuing* „ganz leicht konkav sein“.

Vgl. **Shan** *lwang* (-*lang*) „Höhlung“, **Tibetisch** *lung-pa* „Tal“, *rong* „Berg- oder Felsschlucht, Engpaß“, sowie 龍 *lji<sup>w</sup>ong* „Engpaß, Schlucht“ (陝), in den Liedern alter Eingeborenenstämme von Szechuan: *Hou-Han-shu*, I. Ch. 76, 16a<sup>1</sup>.

a) **Malaiisch.** 1. *bong)kol* „Knoten, Buckel“; *běng)kil* „erhaben“ (wie eine Geschwulst), *deng)kel* „Blasen, Geschwüre am Fuß“: —

2. *kawul* (batav., wohl aus dem Sund. entlehnt) „Zündschwamm an Bäumen“, — wozu nach Wulff noch

1. *těmba)kul* „Name eines Fisches, der mit dem Kopf über dem Wasser schwimmt“: —

2. *kuwal-2* „sich über etwas erhebend in Bewegung sein“ (wie z. B. der Kopf eines Schwimmers).

**Chinesisch.** 1. 垠 *kən* „erhabene Spuren auf der Erde“, 琅 *k'an* „Edelstein mit erhabenen Spuren“; — 滾 (混, 渾) *kuən* „ungestüm fließender Strom; aufwallen (wie kochendes Wasser), siedend“ (混 | *kuən*-*kuən* „mächtig hervorsprudeln“, von einer Quelle: *Meng-tze* IV, 2, XVIII, 2); ? 鯨 *kuən* „ein großer Fisch“; 軍皮 *kjuən* „aufgesprungene Hände und Füße“: —

2. 官 *kuân* „Blasen werfen, aufsprudeln, aufwallen“ (*Ch'u-tz'e* 8, 7a; | | *kuân*-*kuân*, *kuân*'-*kuân*' „wallend“: *Sün-tze* 15, 9b), 冠 *kuân* „Mütze“ (*Shi*, *Ngi-li* usw.), „Kamm eines Vogels“; ? 卬 *k<sup>w</sup>ān* „die zwei hornförmigen Haarschöpfchen der Kinder“ (*Shi* I, 8, VII, 3), ? 鰐 *k<sup>w</sup>an* „Name eines großen Fisches“ (*Shi* I, 8, IX, 1; nach einem Kommentar zu dieser Stelle auch „Laich“); — 菌 *g<sup>w</sup>in* „Pilz“ (*Chuang-tze* 1 (1), 3b), auch „Baumschwamm“; | 蟻病 *kün<sup>4</sup>-tze<sup>4</sup>-ping<sup>4</sup>* (mod.) „Furunkel“. — Mit *j*-Abstufung: 鬲 *k'ian*, *k'j'an* (neben *k'āt*, [*k<sup>w</sup>āt*], *k'jāt*, *d'z'an*) u. a., „Kopfgeschwulst oder -geschwür“; 跂 *kiän* „Hauterhebung, Schwielen am Fuß“, | 𡵿 *kiän* „wund (oder blasig?) gelaufene Füße“, 枅 *kiän* „Säulenkapitell, Querholz auf einer Säule; 𡵿 *k'jien* „Geschwulst oder Geschwür an der Lippe“, 痂 *kjien*, 疹 *kjien*, 𡵿 *t'sjien* dass.

<sup>1</sup> Der interessante Zweisprachentext soll demnächst in dieser Zeitschrift behandelt werden.

**Tibetisch.** 1. *khol-pa* „kochend, sprudelnd, brodelnd“, *khol-ma* „etwas Kochendes“, *a-khol-ba* „sieden, kochen, gären“; trans. *s-kol-ba* „sieden, kochen“; ? *s-gal* „Ladung für Lasttiere“, *khal* „Last, Bürde, Gepäck“, *a-khel-ba*, *a-gel-ba* (t. *b-kal*) „aufladen“; —

2. *r-kyal-ba* „schwimmen, als Tätigkeit“.

**Birmanisch.** 1. *kùn* „to rise, bulge upwards, be hump-backed u. dgl., *kùn* „rising ground, dry ground, land; the back of an animal“.

2. ? *kywàn* „Insel“.

Vgl. **Siamesisch** ? *kěn* „hard, callous or insipid part in fruits“; *klôn* „Bruch, Hodenschwellung“ und **Shan** *kun* (-*kan*) „etwas hervorragen oder herausstehen, wie ein Unebenheit in einer ausgebreiteten Matte“.

b) **Malaiisch.** 1. *sēm)bul* „sich auf einer Fläche erhebend, hervortretend“, *bu)bul* „Schwellung an Händen oder Füßen“, *tom)bol* „Knoten, Knopf“, *tjēm)bol* „Knopf an einer Tür“, *gem)bol* „warzenartiger Auswuchs“, *gēm)bol* „Beule“, *bol* „globular masses of water bubbling up from a geyser“, *tim)bul* „an der Oberfläche (von Wasser) treiben, heraufkommen“, *tem)bel* „Bläschen an den Augenlidern“, *im)bal* „rundlich“, *dji)bul* „Haarwulst“: —

2. *buwal* „aufwallen; emporspringen“ (von Fischen u. ä.), mid. *kě)buwal* „Backe“, *buhul* „Beulen haben“.

**Chinesisch.** 1. 墳 *b'wən* „aufwallen, aufbrodeln, blasig empor-schwellen, sich beulenartig oder zu Hügelchen aufwölben“ (vom Erdboden, infolge daraufgegossenen Giftes: *Tso-chuan*, Ch. Cl. V, 140/2, vgl. die Erklärung *Lin's*: 土爲 | 起 und des *Tze-tien* sowie des Kommentars zu *Ku-liang-chuan* 5, 16a — wo v. l. 賁 *b'juən* —: [土] 沸起也); | *b'juən* „kleiner Hügel, Grabhügel“ (*Li-ki* 2[3], 4a; vgl. *Fang-yen* 13, 11a), mundartlich auch „hoher Hügel“ (*Fang-yen* 1, 7a); | *b'juən* „schollig, fett“ (vom Boden: *Shu* III, 1, 1, 17 u. ö.); 有頤 *iəu-b'juən* „habend — Dicke“ = „dick“ (von den [emportauchenden?] Köpfen von Fischen: *Shi* II, 7, VII, 1; vgl. 墳 *b'juən* „dick“ [vom Kopfe]: *Shi* II, 8, IX, 3): —

2. 癍 *b'uân* „Narbe“; 臃 *b'uân* „dicker Bauch, Schmerbauch“; 潘 *b'uân* „Strudel“ (*Lieh-tze* 2, 12b).

Hierzu die *j*-Abstufungen: 胼 *b'jān* „Schwiele“, 弁 *b'jān<sup>2</sup>* „Säulenknopf, Kapitell“ (開 *b'jān<sup>2</sup>* dass.), 弁 *b'jān<sup>2</sup>* „Mütze“ (*Shi* I, V, 1, 2 u. ö., *Shu* V, 6, 16; XXII, 21, *Ngi-lí* 1, 24b, 27b u. ö.),

die sich vielleicht mit mal. *pijal* „Kamm oder Kehlläppchen eines Hahnes“ (zu *gēm*)*pul* „klumpig, Auswuchs“, *am*)*pul* „schwellen“) zusammenhalten lassen.

**Shan.** 1. *pun* (-*pan*) „aufwallen, überkochen“; *pan* (-*pin*) „Mut-  
termal“: —

2. *phwan* „künstlicher Hügel“; *puin-puin* „von runder oder kugeliger Form“. Vgl. **Siames.** *phū'n* „Pusteln auf der Haut“.

**Tibetisch.** 1. *bol* „Fußrücken, Erdscholle“; *a-bel* (-*ma*) „Stirn-  
haar der Pferde“; *phol* „Brandblase“ (W. T.), „Schimmelgewächs“;  
? *a-phul* „Präfix“: —

2. *phyal* „Bauch“.

Mit *r*-Auslaut u. a.: 1. *a-bur-ba* „Erhöhung, Buckel“, *a-bur-ma*,  
*phur-ma* „erhabene Arbeit, Reliefarbeit“; *a-bar a-bar* „höherer,  
spitzer Hügel“: —

2. *byur-po* „gehäuft“ (von Gefäßen mit Mehl usw.), *a-phyur-ba*  
„in die Höhe steigen (von Rauch), übertreten, überschwemmen,  
häufen“ (?), *phyur-bu* „Heuschober, Reissig-, Getreidehaufen“;  
*a-phyur-ba* (J. [*a-*]*phyor*) „emporheben“.

**Birmanisch.** 1. *pàn* „to spurt, gush out“. —

2. *p'yan* Name einer Pflanze mit knollenförmiger Wurzel. —

Indessen an so zahmen Sprüngen läßt sich dieser launenhafte Sohn des Chaos in der Regel nicht genügen, so wenig in der Tat, daß ich auch die obigen Gruppen fast nur für Teile je einer größeren Wortgemeinschaft halten möchte (vgl. beispielsweise zu der ersten noch chines. 洞, 窩 *d'ung*, *d'ong*, 洞 *d'ung<sup>2</sup>*, *d'ong<sup>2</sup>* „Höhle“, 宕 *d'âng<sup>2</sup>* „Wohnhöhle“; 銃 *t'sjiung* „Stielloch, Öse eines Beiles“; 𠵹 *ts'ung*, *ts'ong* „durchgehendes Loch“, 𠵹 *t's'ung*, *t's'ang*, j. *ch'uang<sup>1</sup>* „Fenster“, nebst ihren indochines. Parallelen: Shan *t'ang*, Tibet. *dong* „Grube“; Shan *čung*, *čwang*, Tibet. *g-čong-ba* „aus-  
höhlen“). Denn nicht bloß daß dem Anl a u t wechsel, wie es scheint, so etwa das halbe malaiische Alphabet, wenn nicht mehr noch, als Tummelplatz zur Verfügung steht, auch „der Ausl a u t schwankt“ — um mit Wulff (S. 684) zu reden — „nicht weniger als der Anlaut, und ganz in derselben Weise, d. h. so, daß an lautliche Übergänge nicht zu denken ist“; wodurch denn also das malaiische resp. austrische Wortbild eine wahrhaft proteusartige Vielgestaltigkeit gewinnt, auch wenn man den öfter damit verquickten stetigen



Auslautwandel und die vokalische Unbestimmtheit gar nicht in Rechnung stellt.

Und auch dieses kaleidoskopisch bunte Durcheinander, diesen wahren Hexensabbath von Permutationen, die die Wurzel wirklich beinahe als ein „gasförmiges Wirbeltier“ erscheinen lassen — auch ihn macht denn (und das redet wohl eine besonders eindringliche Sprache!) das Chinesische samt seinen Verwandten getreulich und innerhalb der Grenzen seiner Lautmöglichkeiten bis ins Einzelste mit: Zeugnis dessen die auch von Wulff (S. 684) wohl als eine Art Musterbeispiel aufgeführte Sippe mit der Bedeutung „ab-schälen, abstreifen, losreißen, losgehen“, von deren 13 oder 14 verschiedenen, die Triebkraft der Wurzel übrigens vielleicht nicht einmal erschöpfenden Formen allein die 3 mit *r*- an- bzw. mit *s*- auslautenden bis jetzt keine unmittelbare Entsprechung im Indochinesischen (es sei denn etwa im Tibetischen) zu finden scheinen. Sie möge den bekrönenden Abschluß des Nachweismaterialies bilden.

**a) Malaiisch.** 1. *gělo)kak*, *gělē)kak* „losgehen“, *bu)kak* „öffnen“, *kělē)kak* „enthäutet“: —

2. *kuwak* „auseinanderreißen, zerreißen“, *kowak* „auseinandergehen, durchbrochen werden (z. B. ein Zaun)“, *kojak* „(zer)reißen“, mid. „enthäutet, losgegangen“, *kuhak* „auseinanderziehen“.

**Chinesisch.** 1. 刻 *k'ak*, „zerreißen, zerstückeln, enthäuten, zerschneiden“ (剥也, 割也 s. unten), „abschaben“ (s. *Tze-tien* s. 削), „einritzen, einschneiden, kerben“, (übertr.) „verletzen“ (*Shu* IV, 11, 8); 隙 *k'jāk*, „zerreißen“; 苦 *kuk*, *kok*, „Baumrinde“: —

2. 廓 *k'wāk*, „auseinanderziehen, langziehen“ (張小使大謂之 | : *Fang-yen* I, 7b), 鞞 *k'wāk*, „Leder“ (*Shi* I, 8, X, 1), „Haut“ (革也), 擴 *k'wāk*, *k'wāk*, „auseinanderziehen, ausdehnen“ (*Mtze* II, 1, VI, 7, v. l. 擲), 割 *k'wāk*, „zerteilen, zerreißen“; — 革 *k'vk*, „abgezogene Haut“ (*Yih* Hex. 49, 1), „enthäuten“, „sich mausern“ (*Shu* I, 5, *Shi* II, 4, V, 4), 隔 *k'vk*, „trennen, auseinander“, 貉 *k'vk*, „pflügen“; — 殼 *k'āk*, *k'wāk*, neben *k'uk*, *k'ok*, „Rinde, Schale, Eierschale“.

Vgl. dazu 若 *x'vk*, *x'wvk*, „Ton des Abreißen der Haut von den Knochen“, 績 *x'wvk*, „Ton des Zerbrechens“, 擣, 搥 *x'wvk*, „zerreißen“; 爓 爓 *x'āk*, *k'āk*, *x'wāk*, *k'wāk*, „trockenes Fell“ und vielleicht auch 鼯鼠 *γāk<sub>2</sub>-sji<sup>w</sup>o*, Name einer Ratte, deren Fell zu Pelzen verwendet wird („Pelzratte“?).

**Siamesisch.** 1. *kěk* „teilweise zerbrochen sein“; *k'rák* „zerbrochen sein, auseinanderkrachen“ (*krāk* „Ton des Abreibens, Kratzens“, *krēk-krōk krēk* „Ton des Zerreißen“): —

2. *k'uāk* „ausreißen, reinigen“; *k'uèk* „zerrissen, geteilt“; *krēk* „in Stücke zerreißen, spleißen“.

**Shan.** 1. *khak* (-*khik*) „einschneiden, einritzen“, *khik* (-*khik*) „durchbohren; einritzen, einschneiden“: —

2. *kwak* (-*kik*) „wegbrechen (die Schale, Rinde)“, *kwak* (-*kik*, mit anderem Tonakzent) „abhäuten, schinden“, *khwak* (-*khik*) „die innere Schale“; *khuaik* (-*khik*) „erweitern, weitmachen“.

**Birmanisch.** 1. *khvak* „mit den Nägeln kratzen, mit den Klauen zerreißen“: —

2. *kuik* „Schabmesser, Kratzeisen“.

Vgl. **Tibetisch** *a-gog-pa*, *b-kog-pa* (mit gleicher Vorsilbe wie mal. *bu*)*kak*!) „wegreißen, aufreißen; abschälen“ (? Sch m.), *kok-pa*, *s-kog* (-*s*)-*pa* „Schale, Haut, Rinde“.

b) **Malaiisch.** 1. *sak*, *sik*, *sok*: —

2. *sowek*, *suwek*, *sojak* („abschälen, abstreifen, losreißen, losgehen“; etwaige Sonderbedeutungen sind bei Wulff [S. 684] nicht angegeben), denen sich gewiß

Kh. *sak* „abhäuten, sich häuten“, B. *śak* „abschälen, mit dem Messer abhäuten“, Nicobar. *śok* „aufspalten“ (Schmidt M. Kh. V. 91, 156) gesellen dürfen.

**Chinesisch.** 1. 索 *sāk* „abgetrennt, losgelöst, allein“ (*Li-ki* 2 [3], 16a); „Auflösung, Zerstörung, Untergang“ (*Shu* V, 2, 5): —

2. 削 *siāk* „abkratzen, abschaben“ (*Shi* III, 1, III, 6), „enthäuten, (ab)schälen“ (*Li-ki* 1 [1], 19b), „ausschinden“ (bildlich, *Shu* V, 21, 7), „zerreißen, zerstückeln“ (*Shi* III, 3, III, 5); —

腊 *siāk* „rissige, aufgesprungene Haut“ (*Shan-hai-king* 2, 1a); —

析 *siāk* „spalten“ (*Shi* I, 8, VI, 4 u. ö.), „sich zerstreuen, sich verteilen“ (*Shu* I, 4; IV, 7 [3], 5), 裼 *siāk* „das Obergewand abstreifen“ (去上衣曰裼: *Tze-tien* s. v., cf. *Li-ki* 5 [12], 48b). — Vgl.

拭 *śjāk* „abreiben, abwischen, abstäuben, reinigen“, sowie die palato-dental anlautende Reihe: 1. 錯 *ts'āk* „Schleifstein“ (*Shi* II, 3, X, 1), „Polierstein“ (*Shu* III, 1, 1, 60); „schleifen, polieren“: — 2. 皴 *ts'iak*, *ts'jāk*, *siāk*, (neben *ts'āk*) „rissige, aufgesprungene Haut; rauhe Baumrinde“.

Hierzu Siamesisch *sĕk* „teilen“; *Shan sik* (-*sik*) „zerreißen“, *sak* „Trennung anzeigende Partikel“. — Tibetisch *šog-pa*, *g-šag-pa*, *g-šeg-pa*, *a-čheg-s-pa* „in der Längsrichtung spalten, zerreißen“, *šag* „es zerriß“; ? *sog-le* „Säge“ u. a. m.

c) Malaiisch. 1. *lĕlak* „losgehen, abfallen“: —

2. mid. *kĕlujak* „losgehen“, ? *kĕlojak* dasselbe, wozu wohl

Santal *lak* „gerben, abschälen“, B. *lāk, lōk* „enthülsen, abschälen“ (Schmidt, M. Kh. V. 114) gestellt werden kann. (Vgl. auch mal. 1. *u)rak* „lösen, sich mausern, die Haut wechseln“: — 2. *rawak* „schinden“).

Chinesisch. 1. 刮 *lāk* „die Knochen aus dem Fleische ausschälen, ausbeinen“, 鞣 *lāk* „ungegerbte Haut“, 落 *lāk* „abfallen“ (z. B. von Blättern: *Shi* I, 5, IV, 3, 4), „herunterfallen“; — 穀 *luk*, *lok* „Ton des Abschälens, Entrindens“: —

2. 剝 *ljak* „mit Gewalt wegnehmen, wegreißen; schrammen“; 掠 *ljak* dass. und „wegbürsten“; — 剝 *ljuk* „abkratzen, enthäuten, zerreißen“ (削也 s. unter b).

Shan. 1. ? *lak* (-*lik*) „über die Erde schleifen, etwa streifen“: —

2. *lwak* (-*lik*) „trennen, schinden, die Haut abziehen“.

d) Malaiisch. 1. *ku)kur* „schrapen, ab- oder auskratzen“, *pang)kur* „Hacke“ zum Auskratzen des Sago oder (mid.) zum Bearbeiten der Erde; *sung)kor* „Erde aufwühlen, den Kopf kratzen“; *ki)kir* „Feile“, *u)kir* „einritzen, einschneiden“; *tje)ker* „scharren“; *tja)kar* „kratzen“, *bang)kar* „Eindruck, Spur“. —

2. *kair* (mid.) „scharren, zusammenharken“; *kuwar* „kratzen“; *kuwie* (men. > \**kuwir*) „Harke“.

Chinesisch. 1. 剝 *kuən* „abkratzen, abschaben, schälen, zerreißen“ (削也 s. unter b), 瑱 *kuən* „blankreiben, polieren“; — 則 *kən* „abkratzen, abschaben“ (usw.: 削也), 墾 *k'ən*, Reimlaut *k'i'wăn* (?) „beim Anroden die Erde mit Kraft aufbrechen“; „verletzt, beschädigt“ (von Thonwaren: *Chou-li* 12, 7a), 猥 *k'ən* „nagen, die Erde aufwühlen“ (von Schweinen), 齧 *k'ən* „nagen“ ( | *k'j'an* „Ton des Nagens“), 硯 *k'ən* „rissiger, genarbter Stein“ (Dialektwort von *Wu*); — 刊 *k'ân*, auch *k'jân* „abschälen, entrinden“ (*Chou-li* 10, 7a; Komm.: 斫去次地之皮. Vgl. 剝 *p'wāk*, s. I.), „entrinden und (?) behauen“ (*Ngi-li* 26, 47b, [*Ki*] 31, 30a), „anritzen, kerben, anhauen“ (Bäume, zur Wegmarkierung; *Shu* II, 4, 1; III, 1, 1), „einritzen, einschneiden“ (eine Inschrift; *Tsi-ku-*

*chai* 4, 18a, 21a und vielleicht in der Knocheninschrift bei Chalfant, Early chinese writing, Mem. Carnegie Mus. IV, 1, S. 34, Fig. 15); — 劇 *kjăn* neben *g'jăn* „kratzen, einschneiden“: —

2. 款 *k'uan* „(eine Inschrift) einschneiden, ritzen“, 鉤 *kuân* „Pflugschar“ (alt-südchines. Wort); — 割 *g'jien*<sup>2</sup> neben *k'jien* „einschneiden“, 穫 *g'jien* „Harke, Egge“; — 券 *k'j'än* „Kerbholz“.

**Siamesisch.** 1. *kan* „einen Baum kerben“; *k'an* „sich abschälen, spalten“; *kôn* „scheren, rasieren“: —

2. *khuën* (geschrieben *khwan*) „kratzen“, *khiën-khiën khuën* dass.; *khúan* „Hacke“.

Vgl. *Shan khan* (-*khin*) „ringsum einkerben, ringeln“, mit anderem Tonakzent „kratzen“.

**e) Malaiisch.** 1. *lo)kat* „los-, abgehen“, ? *long)kat* „losgehen“: —

2. *mid. kujat* „losgegangen“.

Vgl. *Khm. küt* „reiben“, *Kha khüd* „abwischen, abschaben, abreiben“: Nicobar. *et-kōat-hana* „wegkratzen“ (Schmidt, M. Kh. V. 81).

**Chinesisch.** 1. 割 *kât*, (Reimlaut *kjiat*), „zerreißen, zerstückeln, zerschneiden (剥也, s. unter 1, 裂也), „abschneiden, austilgen“ (*Shu* V, 14, 14; V, 16, 11), „schinden“ (bildlich, = „peinigen“: *Shu* V, 18, 5; IV, 1, 3; vgl. oben 削 *siak*), „die Knochen aus dem Fleisch ausschälen, ausbeinen“ (*Chou-li* I, 29b; Kommentar: 肆 [= 剔, s. *Tze-tien* s. 剔] 解肉也): —

2. 刮 *k'iat*, *k'wat*, auch *k'j'iat*, *k'j'wat*, „schinden, abschälen, das Gesicht schinden“, 褫 *k'iat*, „enthäuten, entrinden“; — 契 *k'iat*, „trennen, zerbrechen, einkratzen, kerben“ (*Lü-shi Ch' ts'* 15, 26a; *Huai-nan-tze* 17, 1a), „Kerbholz, Kontrakt“ (z. B. *Lich-tze* 8, 12b; *Li-ki* I [I], 21a), 鑿 *k'iat*, „einkerben, zerschneiden, lostrennen“ und „Sichel“ (s. oben S. 29); 桀 *g'jiät*, „zerreißen, schinden“; — 闊 *k'uât*, „getrennt, Trennung“ (*Shi* I, 3, VI, 5), 契 I *k'iat*-*k'uât*, „voneinander getrennt“ (*Shi* I, 3, VI, 4); — 剝 *ki'wät*, „den Knochen heraus Schälen, abkratzen“, 抉 *ki'wät*, dass. und „ausreißen (Auge)“.

**Siamesisch.** 1. *khōt* „abkratzen, ausbeinen, ausgräten“: —

2. ? *kuēt* „polieren“.

**Shan.** 1. *khut* (-*khat*) „schaben, mit den Nägeln kratzen, die Haut zerreißen“, *khut-kit* „schuppen, die Schuppen abstreifen“ (*kit* [-*kat*] „Schalen, Schuppen“); *khat* (-*khit*) „zerrissen sein“, *sik-khat* (s. unter b) „zerreißen“: —



2. *khwat-khwat* „mit einem kratzenden Ton“; — *kuit* (-kat) „entzweischneiden“.

**Tibetisch.** 1. *b-grad-pa* (schlechtere Form für *a-brad-pa*, s. unter i) „kratzen“, *b-grad-pa* „weit öffnen, aufsperrn“; *b-god-ba* „teilen“; *b-grud-pa* „schälen, enthülsen“ (vgl. *a-brud-pa*, unten s. i); *a-ged-pa* (Cs.) „zerteilen“: —

2. *a-gyed-pa* (P. *b-kye-s*) „zerteilen“, *a-khyed-pa* „ausgeteilt sein“; ?*khyad* „Verschiedenheit, Unterschied“; ? *s-kyud-pa* „vergessen, verlassen“. — Cf. **Birmanisch** *krut* „weggerieben, abgeschält sein (Haut)“.

Im übrigen darf wohl auf die weiter oben verbeispiegelte Sippe \**kut* : *kait* „Haken, zusammenscharren“ usw. hingewiesen werden, die eine Reihe von Berührungspunkten zu bieten scheint. —

f) **Malaiisch.** 1. *sot-sot* „reiben, scheuern“, *ke)sut*, *keng)sut*, *e)sut*, *eng)sut* „über eine Fläche hinschieben, verschieben“; *kēs(s)et*, *bēs(s)et* „abstreifen, reiben“; *kēs(s)at* „abfegen“; *ro)sot* „heruntergleiten“ auf einer glatten Fläche; *bēs(s)ut* „Metall von Versetzung reinigen“: —

2. *sajat* „abschälen, abziehen (Fett, Haut), in dünne Scheiben oder Streifen schneiden“; *sijat* „in dünne Streifen oder kleine Stücke schneiden, aufschneiden (ein Buch), zerreißen“; *sojat* „abstreifen (Fell u. ä.), auf- oder zerreißen“; *sahhit* = *sajat*.

Verwandt ist wohl Santal *got*, Khm. *gūt*, S. *gut*, M. *gūt*, B. *sut* „wegwischen“ (Schmidt, M. Kh. V. 148, 98).

**Chinesisch.** 1. 礮 *suat*, „reiben, mahlen“; mit dem Lautwerte *siät*, „in kleine Stücke zerschlagene, zermalmte Steine“; 𪔐 *suat*, „wegfegen, abfegen“; 簕 *suat*, (neben jüngerem *zj<sup>w</sup>i*, *zj<sup>w</sup>äi<sup>2</sup>*) „Bambus, aus dem man Besen macht, Besen, Besenstern, Komet“ (welch letzterer nach *Tso-chuan* Ch. Cl. V, 666/8 „das Alte weggefegt und Neues zurechtmacht“: 彗所以除舊布新也; s. auch unter i).

2. 屑 *siät*, *sjiät*, „kleine Stückchen“ (*Li-ki* 5 [12], 61a), „gepulvert, Pulver“ (*Chou-li* 2, 16b, Kommentar), „pulverisieren“; 揀 *siät*, *sjiät*, „wegwischen“; 契 (= 契, 鏃 *k'iat*, [s. oben unter e], aber *Tso-chuan*, Ch. Cl. V, 771/3 gewöhnlich gelesen:) *siät*, *sjiät*, „einkerben, zerschneiden“ (俗讀若屑: *Tze-tien* s. v., allerdings im Widerspruch mit dem Kommentar und seiner eigenen Lautangabe bei 鏃); — 剗 *sjuät*, „abkratzen, abschaben, abschälen“ (削也, s. unter b); 雪 *si<sup>w</sup>ät*, „abwaschen, abwischen, abreiben“; 搯 *si<sup>w</sup>ät*, „wegkehren, wegfegen“. — Vgl. dazu unter anderm noch:

割 *śiuet*, 𪛗 *ś'jät*, 𪛗 *śiuet*, „zerschneiden“; 刷 *ś<sup>w</sup>at*, 𪛗 *ś<sup>w</sup>ät*, „bürsten, kehren, wischen“; — 櫛 *t'ś'ät*, „Kamm“ (*Shi* IV, 1 [3], VI), „kämmen“ (*Ngi-li* I, 46a), „abkratzen, abschaben“; — 屑 *ts'jiät*, „einen Knochen abreiben, die Zähne putzen“.

**Siamesisch.** 1. *xēt* „wischen“; *chūt* „kratzen, reiben“: —

2. *siēt* „berühren, reiben“, *xiēt* „im Gehen an etwas anstreifen“.

**Birmanisch.** 1. *sut* „wischen, einreiben“, *sut* „to sweep, as the wind“; *čut* „Haarpinsel, -scharfes Tätowiereisen“: —

2. *čwat* „pflücken“ (Früchte).

Cf. **Shan** *sut* „abgerieben sein“; *čit* (-*čat*) „wischen, reiben“. —

**Tibetisch** *śad-pa* „kämmen, striegeln, bürsten“; *śod-pa* „kämmen“; *śud-pa* „reiben“ (P. *b-śud*, vgl. mal. *bēs(s)et?*); *sed* „Feile, Rasper“, *zed* „Bürste“ u. a. m.

Hierzu stellt Wulff (S. 679) unter Hinweis auf die Tatsache, daß „im Indonesischen dieselben Wurzeln häufig sowohl eine Handlung als das dadurch entstandene Geräusch bezeichnen“, mit Recht das folgende:

g) **Malaiisch.** 1. *sut*, *sit* (auch *lē)sut*, *lē)sit*, Bezeichnungen pfeifender Geräusche; *le)set* „fein flöten“; *pēlē)sit* „Pfeife, Heuschrecke“: —

2. *sijut*, Bezeichnung eines säuselnden oder pfeifenden Geräusches; *suwit* „pfeifen, flöten“, auch Bezeichnung eines durch Ansengen eines Haares u. ä. entstandenen Geräusches.

**Chinesisch.** 1. 鼻 *suət*, „Ton der Nase“, 窸 *siət-suət*, „Ton“ (des Windes?), 蟀 *suət*, Name eines Insekts: —

2. 𪛗 *siuet*, „pfeifen“, | | *siuet-siuet*, Bezeichnung des Tons des Pfeifens, 𪛗 *siuet*, „singen“, | | *siuet-siuet*, Nachahmung des Insektengezirpes; — 𪛗 *siät*, *siət*, „leiser Ton, seufzen, wispern“, 𪛗 *siät-siuet*, „Heimchen“ (*Shi* I, 10, I, 1-3; I, 15, I, 4; *Chou-shu* 6 [52], 3a [in der gleichlautenden Nebenform 𪛗 蟀]).

Zur Tiefstufe: **Siamesisch** *sūt* „den Atem in die Nase ziehen“, *sūt-sit* „schnüffeln“; *sēt-sot sēt*, Nachahmung des Tones eines Blasebalges u. ä.; *söt* „trinken“. — **Shan** *sut* (-*sat*) „in die Nase ziehen“, mit anderem Tonakzent: „trinken, schlürfen“; — *sit-sit*, *sit-sit-sat-sat*, *sit-sit-swat-swat* „with a scraping sound, as the cutting of paper with a knife“. — **Tibetisch** *sid-pa* „pfeifen“, *sud-pa* „husten, schwer atmen“.

**h. Malaiisch.** 1. *sang*, *karo*)song: —

2. *sijang* („abschälen, abstreifen, losreißen, losgehen“; s. Bem. zu b).

**Chinesisch.** I. 桑 *sāng* „Maulbeerbaum“ (durch sein Schriftzeichen: Baum und 3 Hände oder auch — nach dem *Chuan-tze-wei* — bloß 3 Hände, allem Anscheine nach als der Baum charakterisiert, dessen Blätter abgestreift oder abgepflückt werden [vgl. *Shi* I, 15, I, 3]; daher auch) „die Maulbeerblätter abpflücken“ ( | 于公 | „sie pflückten die Blätter von den herrschaftlichen Maulbeerbäumen“; *Li-ki* 8 [24], 43b, Kommentar: | 采 | 也, und so möglicherweise auch *Shi* I, 9, V, 1, 2): —

2. 襄 *xiāng* „aus- oder losreißen, ausrotten, wegfegen“ (*Shi* I, 4, II, 2; II, 1, VIII, 3).

**Shan.** I. *sang* (-sing) „ausreißen, losreißen“.

2. *swang* (-sing) „einreiben“.

Hierher **Siamesisch** *sang* „reinigen“, **Tibetisch** *sang-ba* „reinigend wegschaffen“?

i) **Malaiisch.** I. *pat*, *pě*)*pat*: —

2. mid. *pajot* (Bedeutung wie beim vorigen).

**Chinesisch.** I. 孛 *b'uat*, *p'juät*, (neben jüngerem *b'uâi*<sup>2</sup>) „Komet, Besenstern“ (星 | „Sternbesen“ [?]; *Tso-chuan*, Ch. Cl. V, 666/8 [s. auch oben unter f]. Nach *Ku-liang-chuan* 10, 14a und *Kung-yang-chuan* 9, 14b wäre es hier *b'uâi*<sup>2</sup> zu lesen; die var. lect. 弗 lautet nach *Tze-tien* s. v. 孛 *p'juät*, nach *Ku-liang-chuan* l. c. ebenfalls *b'uâi*<sup>2</sup>); 拂 *p'juät*, „abwischen, abstäuben“ (*Li-ki* 1 [1], 22a), „Staubwischer“: —

2. 劈 *p'iat*, „abkratzen, abschaben, enthäuten, zerreißen“ (削 也, s. unter b); 擊 *b'iat*, „abreiben, abwischen, abstauben“ (拭 也, s. unter b), *p'jiät*, *p'iat*, „trennen“, *p'iat*, „leicht berühren, streifen“; 撇 *p'iat*, dass., *piät*, „das Gewand aufstreifen“; 別 *b'jiät*, „getrennt werden, sich trennen“ (*Shu* III, 1 [2], 9), *pjiät*, „trennen“ (*Shu* V, 27, 7); — 拔 *b'uat*, *b'iat*, „ausreißen, herausreißen“ (*Yih* Hex. 11, 1), „ausgerissen, entwurzelt werden“ (*Shu* V, 6, 16), 𦵏 *p'uat*, *pjiät*, „zahnlose Egge oder Harke“; — 撥 *puät*, (Reimlaut auch *pjiät*) „wegtun“, *b'uat*, „ausgerissen, entwurzelt werden“ (*Shi* III, 3, I, 8).

**Shan.** I. *pat* (-pit) „fegen“, *pat-pit* „wegfegen, abbürsten“: —

2. *pwat* (-pit) „reiben“ (Lehnwort aus Birman.?).

**Tibetisch.** I. *a-bud-pa* (P. *phud*) „ausziehen (Kleid), ausreißen“ u. a.; *a-brad-pa*, *a-drad-pa* (P. *brad*; vgl. die Nebenform *b-grad-pa*, oben s. e) „kratzen, schaben, zerkratzen“; *a-brud-pa* (Nebenform

von *a-drud-pa*; vgl. oben unter *e b-grud-pa*) „reiben, feilen, abreiben, zerreiben“: —

2. *a-byed-pa* (P. *phye*) „öffnen, trennen“, *phyed* (W. T. *phed*) „halb“; *a-phyid-pa* (*a-phyi-ba*) „wischen, ab-, auswischen, ausrufen, ausreißen“.

Vgl. Siamesisch *pāt* „abwischen“, *bōt* „bügeln“; Birmanisch. *pwat* „reiben, mahlen“.

k) Malaiisch. 1. *tjang*, *(pan)tjung*: —

2. *tjaing*, *tjuwang* (Bedeutung wie beim vorigen).

Chinesisch. 1. 張 *t'âng* „spannen, ausspannen; (weit) öffnen, (weit) aufreißen“ (Mund, Augen: *Shi-ki* 81, 1 b); — 硃 *d'ung*, *d'ong* „abreiben, glätten“: —

2. 搥 *t's'iang*, j. *ch'uang*<sup>3</sup>, „abreiben, abwischen“; 硤 *t's'iang*, j. *ch'uang*<sup>3</sup>, „etwas mit einem Stein oder Ziegel reinigen“ (瓦石洗物也); 𤙶 *t's'iang*, j. *ch'uang*<sup>3</sup>, „Scheuerstein oder -ziegel“ (磋垢瓦石也: *Shuoh-wen* 12 B, 56a; wenn dies nicht etwa ungewöhnlichere Ausdrucksweise für:) „mit einem Ziegel oder Stein den Schmutz beseitigen, abscheuern“ (用瓦石去垢曰𤙶: *Shuoh-wen* 1. c., Kommentar), *𤙶* *t's'iang*, j. *ch'uang*<sup>3</sup>, „Hautabschürfung, Hautverletzung“<sup>1</sup>; — 敵 *d'vng*<sup>2</sup>, „reiben, blankreiben, polieren“; — 蟲, 𧈧 *d'jung*<sup>2</sup>, „nagen, benagen“; — 刮, 剝 *t's'j'wong* „abkratzen, abschaben“ (刮削物也).

Shan. ? 1. *čung* (-čang) „to pull, draw after“: —

2. *čwang* (-čing) dass: —

Vgl. Birmanisch *čàng* „ausgestreckt sein“, *č'àng* „ausstrecken“.

Und dieser artigen Serie darf denn endlich — als ein elftes Glied — vielleicht auch noch die folgende Parallelgruppe angereiht werden:

1) Malaiisch. 1. *kěra)bik* „auseinanderreißen, erweitern (ein Loch)“, *kěro)bak-kěra)bik* „plucked to pieces“; *rom)bak* „auseinandernehmen“; vgl. noch *buka(k)*: —

2. *bowak* (batav.) „öffnen, offen halten“; *bojak* „sehr weit offen“.

Vgl. dazu

Mad. *piakā*, Jav. *piyak*, Mal. *pihak* „(sich) lostrennen“: Khm. *pek*, S. *bēk* „sich lostrennen“, B. *pek*, Kha *piah*, *phiah* „abtrennen“; ferner

<sup>1</sup> Dies letzte wird von Cuvreur durch *tch'oang*, die völlig damit gleichlautenden drei anderen aber (ganz unzutreffend obendrein) durch *ts'iang* transskribiert — leider durchaus nicht das einzige Beispiel von Inkonsequenz, Anakribie und Unrichtigkeit in diesem sonst mancherlei Vorzüge aufweisenden Wörterbuche.



Mal. *kupak*, Kâwî *kupak*, Bis. *upak* „schälen, enthülsen“ = Khm. *pak*, S. *puk*, *puök*, Kha *peh*, und

Mal., Day. *kâpak*, Jav. *kampak* „Hacke“, Mad. *tâpak* „spalten“: Khm. *pāk* „zerbrechen“, M. *pāk* „teilen, zerschneiden“, B. *pāk* „zerbrechen“, S. *pak* „brechen, spalten“, N. *tepak* „schlagen mit Waffen“ (Schmidt, M. Kh. V. 136).

**Chinesisch.** 1. 薄 *b'āk<sub>2</sub>* „lichter Wald; wenig, dünn“; 朴 *pāk*, „sich trennen“ (離也), 鑄 *pāk*, „Hacke“ (Shi IV, 1 [2], I; IV, 1 [3], VI); 北 (*puü*), j. *pei<sup>4</sup>*, gewiß aus) \**pek*, „trennen“ (Shu II, 1, 27); 卜 *puk*, *pok*, „(die Schildkrötenschale durch Anbrennen) bersten machen, sprengen, Risse oder Sprünge darin erzeugen“ (約剥龜也 wtl. „ansengend zerreißen [剥 nach dem Kommentar soviel wie 裂] die Schildkröte“: Shuoh-wen 3, 41 b — eine Definition, welche auch das Schriftzeichen selbst bestätigt, das nach einer durch den tatsächlichen Befund entschieden unterstützten chinesischen Erklärung die Nachbildung solcher Sprünge ist<sup>1</sup>: —

2. 剥, 𠂔 *p'āk*, *p'äk*, „zerreißen“ (裂也), „in dünne Stücke oder Streifen schneiden“ (Hia-Siao-cheng, Ta-Tai Li-ki 2, 18a; Shi II, 6, VI, 4), „die Haut abziehen, abhäuten“ (Hia-Siao-cheng l. c. 2, 10b; Shi II, 6, V, 2; bildlich gebraucht: Shu V, 1 [2], 5), „abschälen, entrinden“ (Chou-li 10, 7a, nicht „abattre“, wie Couvreur s. v. oder „couper“, wie Biot II, 387 f. übersetzt; s. oben unter d zu 刊 *k'ân*); mit dem Lautwert *p'uk*, *p'ok*, „herunterschlagen“ (Früchte: Shi I, 15, I, 6; Hia-Siao-cheng l. c. 2, 18a, wo es der Hauptkommentar übrigens durch 取 „(ab)nehmen“ erklärt) und als *puk*, *pok*, „töten, vernichten“ — hierher?; 朴 *p'wāk*, *p'äk*, „Baumrinde“; 𠂔 *p'wvk*, „teilen, spalten“, *p'vk*, „etwas zerbrechen“; 𠂔 *p'vk*, „auseinanderreißen“, *b'jāk<sub>2</sub>* „lichten“ (ein Gehölz: Shi III, 1, VII, 2), „erweitern“ (Shi III, 3, XI, 7); 𠂔 *p'vk*, „rissig, zersprungen“ (von Thonwaren; Chou-li 12, 7a); 𠂔 *p'vk*, „zerreißen“; — 𠂔 *p'äk*, „zerbrechen, zerreißen“; 𠂔 *b'jāk<sub>2</sub>* „öffnen“;

<sup>1</sup> In dieser seiner Grundbedeutung könnte das Wort, das sich ja sonst und schon frühzeitig zum term.-techn. für „die Schildkrötenschale befragen, Schildkrötenorakel“ (resp. „das Orakel befragen“ überhaupt: Shi II, 5, II, 5, vom Körnerorakel) entwickelt hat, vielleicht noch Shu V, 6, 9: 乃卜三龜一 𠂔 吉 gebraucht sein. Dafür scheint mir besonders die Analogie von 契 *k'iai* „kerben“ (nicht „ansengen“; cf. Shi-king, Kaiserl. Ausg. 17, 26a Komm. und Chou-li 6, 25a Komm.) in der Parallelstelle 爰契我龜, 曰止曰時: Shi III, 1, III, 3 zu sprechen.

— 剖 *p'jɿuk*, „spalten, zerschneiden, zerlegen“ (*Li-ki* I [I], 19b), *p'jɿək*, *p'jɿʷək*, „zerreißen“ (intrs.; *Shi* III, 2, I, 2, Reimlaut nach der kaiserl. Ausg. 18, 3b *p'jɿvk*); 𠂔 *p'jɿək*, *p'jɿʷək*, *pjɿək*, *pjɿʷək*, *p'jɿuk*, *p'vk*, „(die Brust des Opfertieres) aufspalten, zerstückeln“ (*Chou-li* 5, 9a); 隔, 陝 *p'jɿək*, *p'jɿʷək*, „Erdriß, Erdspalte“.

**Siamesisch.** 1. *pōk*, *pōʻk* „die Haut abziehen“: —

2. *plū'ek* „Haut, Schale“; *biēk* „verteilen“.

**Shan.** 1. *pak* (-*pik*) „schinden, öffnen“; *phak* (-*phik*) „trennen“: —

2. *pwak* (-*pik*) „abziehen, schinden“, *pwak-puik* „eine Frucht schälen“; *puik* (-*pak*) „Haut, Rinde, Schale“.

**Tibetisch.** 1. ? *bug* „Loch“; *a-breg-pa* (P. *breg-s*), auch *a-dreg-pa* „abschneiden, abscheren“; — *pag-s-pa* „Haut“, *l-pag-s* in Zusammensetzung „Fell, Rinde, Schale“; ? *phrag* „Zwischenraum“: —

2. *phyag-ma* „Besen, Wischlappen“, *a-phyag-pa* „fegen, reinigen, auskehren“.

**Birmanisch.** 1. *pok*, *phok* „durchbohren, bersten“: —

2. *pyak* „zerstört sein“, *phyak* „zerstören“; — *puik* „durch Punkte abteilen“: —

Dies also wäre der Befund. Ich glaube, ich brauche der Wucht seiner Evidenz kaum noch ein werbendes Wort hinzuzufügen: die völlige innere und äußere, prinzipielle und formelle Gleichartigkeit der austrischen und der indochinesischen (oder zum wenigsten der chinesischen) Bildung scheint mir zu deutlich erwiesen. Und damit dürfte denn eine weitere systematische Entsprechung zwischen beiden Sprachfamilien, ein weiteres gemeinsames Sprachgesetz, und so eine nicht unerhebliche Verstärkung des Verwandtschaftsbeweises gewonnen sein.

Wird nun aber die grundsätzliche Übereinstimmung anerkannt, so werden — man verzeihe den nochmaligen vermessenen Eingriff in das fremde Gebiet — die bisherigen Erklärungsversuche der Erscheinung, wie ich fürchte, etwas ins Gedränge kommen. Denn wenn Schmidt die Anlautkonsonanten der einschlägigen Mon-Khmer-Formen wegen ihres Wechsels für *Präfixe* hält und Wulff dagegen in der „Stammabstufung“, allerdings mit Vorbehalt, eine *Infibildung* vermuten möchte, so findet jetzt beides einen nicht zu unterschätzenden Gegner am Chinesischen, das ja nun als eine Hauptmacht mit auf den Plan tritt: die *erste* Annahme, der übrigen

auch schon Wulff ein starkes Bedenken entgegenhält, wird nämlich auch hier wieder durch die chinesischen (und indochinesischen) *Tonverhältnisse* unwahrscheinlich gemacht, wenn anders ich sie seinerzeit richtig hergeleitet habe; und gegen eine *Infixbildung* spricht außer demselben Einwand wohl noch die Tatsache, daß sich die „Stammabstufung“ ohne irgendwelche Bedeutungsänderung im Chinesischen oft genug bei einem und demselben Schriftzeichen (d. h. Worte) findet, also offenbar hier eine *phonetische*, nicht eine *grammatische* Erscheinung ist. Die Hochstufen mögen sonach vielleicht *Streckformen* sein von der Art, wie sie H. Schröder in seinem gleichnamigen Buche — auf das mich Sievers aufmerksam gemacht hat — für unsere Sprache nachweist. Jener springende Wechsel der Anlaute aber, der auf indochinesischem Gebiete wenigstens im Chinesischen nach Ausweis seiner phonetischen Elemente auch sonst eine große Rolle spielt, könnte möglicherweise — doch das ist vorläufig noch reine Hypothese! — auf die *Spaltung alter Doppelungen*, wie chinesisch *k'ung-lung* neben *k'ung* und *lung* „Höhle“ u. a. m., zurückgehen. Sie scheint mir im Chinesischen so mannigfach bezeugt, daß ich fast geneigt bin, sie hier als eine zweite *causa movens* der Vereinsilbigung — neben der Kontraktion — anzusprechen (vgl. meinen Aufsatz „Der altchinesische Frage-satz und der steigende Ton“ in den Mitt. d. Orient. Seminars zu Berlin XVIII, 1, S. 4). Das würde denn, nebenbei bemerkt, freilich ein böser Stein des Anstoßes für die Rekonstruktion der altchinesischen Lautformen aus den phonetischen Elementen sein. Jedoch das alles bedarf natürlich noch sehr reiflicher Prüfung, für die sich aber eben wieder das Chinesische besonders wegen der Eigenart seiner Schrift empfehlen würde.

Aber selbst wenn man die Gleichheit des *Typus*, der *Bildungsweise* in Frage ziehen sollte, so wird doch die verblüffende Übereinstimmung der *Worte* nicht zu bestreiten sein; denn sie ist in der Tat so vollkommen, so von Laut zu Laut gehend, daß man auch diesmal wieder, wie bei den früheren Parallelen, von einer *Identität* sprechen darf. Auch so also würde wohl, zumal ja das sippenweise Zusammengehen auch hier wieder eine gewisse Gesetzmäßigkeit hineinträgt, ein neuer Baustein zu dem Nachweise der Zusammengehörigkeit dieser beiden Familien und ihrer Verbindung zu einem gewaltigen Ganzen herbeigeschafft sein.

THE TA-CHAO  
TEXT, TRANSLATION AND NOTES

By ED. ERKES

In 1914, I published an edition and translation of Sung Yüh's *Chao-hun*<sup>1</sup>, in the course of which I had to refer several times to the *Ta-chao*, a poem contained, like the *Chao-hun*, in the collection known as the 楚辭 *Ts'u-tz'e*, Elegies of Ts'u, very like the former and hitherto, as far as I am aware, entirely unnoticed by European sinologists. I was then preparing an edition of the *Ta-chao*, but several circumstances have so far prevented me from issuing it. Now I am glad to be able to offer it as a contribution towards the volume published in honour of Prof. Hirth.

The text, translation and explanations have been arranged in the same manner as in my edition of the *Chao-hun*. Everything essential contained in the Chinese commentaries of Wang Yih (W.) of the Han Dynasty, Hung Hing-tsu (H.) of the Sung Dynasty and Chu Hi (C.) is reproduced and translated in the notes. The text runs as given in the edition of *Chu Hi*, but the different readings are always referred to.

On the peculiar metre of the poems belonging to the Elegies of Ts'u, as well as on the commentaries, see the preface of my edition of the *Chao-hun*, p. 5—11. The question of the authorship of the *Ta-chao* is treated in the following

Preface by Chu Hi

大招不知何人所作。或曰屈原，或曰景差，自王逸時已不能明矣。其謂原作者，則曰詞義高古，非原莫及。其不謂然者，則曰漢志定著原賦二十五篇。今自騷經以至漁父，已充其目矣。其謂

<sup>1</sup> Das Zurückrufen der Seele (*Chao-hun*) des Sung Yüh. Leipzig 1914 (Drugulin).



景差，則絕無左驗。是以讀書者，往疑之，然今以宋玉大小言賦考之，則凡差語皆平淡酷古。意亦深端間退，不爲詞人黑客浮夸豔逸之態，然後乃知此篇。決爲差作無疑也。雖其所言有未免於神怪之惑逸欲之娛者，然視小招則已遠矣。其於天道之詘伸動靜，蓋若粗識其端倪，於國體時政，又頗知其所先後。要爲近於儒者窮理經世之學，予於是竊有感焉因表而出之，以俟後之君子云。

"The author of the *Ta-chao* is unknown. Some say, it was K'üh Yüan, others, King Tz'e. Already in the time of Wang Yih it could not be made out. Those who declare K'üh Yüan to be the author, call the expression dignified, grand and archaic, such as besides Yüan nobody had attained to. Those who deny this say the Han-chi asserted positively<sup>1</sup>, that Yüan's poems contained twenty-five sections, and now, from the Li-sao to the Yü-fu<sup>2</sup>, they already filled this index. Those who indicate King Tz'e, generally fail to prove this, therefore readers often doubt it. But now, if this is examined with the aid of Sung Yüh's greater and minor poems, then the words of Tz'e are altogether smooth, simple, lucid and archaic, his thoughts also profound, pure, quiet (manifold?) and modest, nor does he play the poet and scholar<sup>3</sup> in an excessive, grandiloquent, elegant and exaggerated manner. So from this we may recognize that this piece is decidedly and undoubtedly made by Tz'e. Though his sayings contain [portions] wherein the follies about spirits and wondrous beings and the pleasure<sup>4</sup> of lust and desire are not yet evaded, nevertheless, compared with the '*Little Calling back*'<sup>5</sup> there is already a difference. As to the curvedness and straightness, the motion and tranquillity of the Heavenly Path, he almost understands their right boundaries; as to the essence of the state and the contemporary government, he also somehow knows their constitution<sup>6</sup>. If you want to place

<sup>1</sup> 定著，generally 羞。

<sup>2</sup> 魚父 "*the fishing father*", a short poem by K'üh Yüan, contained in the Ts'u-tz'e.

<sup>3</sup> Lit.: "*ink-guest*".

<sup>4</sup> 娛 "*a girl of Wu*", lascivious, as the inhabitants of Southern China were noted to be, see Tso-chuan V, 22; Chao-hun, line 107. Comp. Parker, *Ancient China Simplified* (London 1908) p. 247.

<sup>5</sup> The Chao-hun.

<sup>6</sup> Lit.: "*their before and behind*".

him near the learned, who study to investigate the right principles, the classics and the world, I for my part assent to this. Therefore I make it known and edit it, to prepare it for the gentlemen of posterity<sup>1</sup>."

<sup>1</sup> Two other opinions attribute the Ta-chao to Sung Yūh or to Kia Ngī. The former is entirely untenable, as the author of the Chao-hun would certainly not have copied himself; as for the latter, no reasons at all are given.

## 大招 *Ta-chao*

### The Great Calling Back

青春受讖 白日昭只  
春氣奮發 萬物遽只

1. Green spring follows departing winter; the bright sun shines.
2. The spring-air is expanding vigourously; the ten-thousand things come out at once.

冥凌泱行 魂無逃只  
魂魄歸徠 無遠遙只

3. The Ming persecutes them, hurrying round, the soul misses whereto it may fly.

1. 只 a final particle, as C. remarks. The dictionaries, as well as Gabelentz' *Chinesische Grammatik*, say nothing about its meaning; Couvreur calls it "*particule euphonique*", Giles "*an untranslatable particle*". Legge, Ch. Ch. IV, index, explains it to be "*untranslatable, though it seems to denote some affection of the mind*", but in the notes on Shi-king I, 3, III, 4 and I, 4, I, 1, 2 he declares it to have "*no meaning*". To judge from the passages given in the Tze-tien s. v. 只 it seems to denote an expression of sorrow; so for instance in Shi I, 3, III, 4: 仲氏任只 "*oh, Mrs. Chung was true!*" I, 4, I, 1, 2: 母也天只, 不諒人只 "*oh mother, oh heaven, don't you trust me!*" Tso-chuan IX, 27: 諸侯歸晉之德只 "*oh, all the princes should acknowledge the virtue of Tsin!*" — On 青春, W. remarks, that green is the colour of the east, the direction belonging to spring. 讖 "*to thank*", "*to resign*", "*to abdicate*", "*to depart*" (C. = 去).

2. 奮 "*to spread the wings*", 發 "*to rise at once*", "*to expand vigourously*". 遽 "*in a hurry*", "*suddenly*", "*to appear suddenly*".

3. 冥 "*Ming*" is explained by W. as 玄, the Dark One, the God of the North (北方之神). Originally, *Hüan Ming* is a water-deity (see Tso-chuan X, 13), looked upon as a son of the mythical emperor Shao-hao, called in his life-time *Siu 脩* or *Hi 熙* and revered by the Shang Dynasty as an ancestor, see Li-ki, Tsi-fah (S.B.E. vol. 28, p.202), also Yüeh-ling (S.B.E. vol. 27, pp. 296, 302, 306). Compare Biot, Tcheou-li I, 421. W. takes 凌 in the meaning of 馳 "*to persecute*" and 泱 = 徧 "*to go round*".

4. Soul and spirit, oh return! do not fly afar!

魂乎歸徠無東無西無南無北只  
東有大海溺水漑漑只

5. Soul, oh return! (do) not (fly) eastwards, nor westwards, nor southwards, nor northwards!
6. To the east, there is the great ocean; the waving waters wallow and whirl.

螭龍並流上下悠悠只  
霧雨淫淫白皓膠只  
魂乎無東湯谷杳杳只

7. The dragons are swimming together, writhing up and down.
8. Fog and rain are drizzling down; glittering white the snow is falling.

The translation follows his explanation, which runs thus: 歲始春陽氣上陞,陰氣下降. 玄冥之神徧行凌馳於天地之間. 收其陰氣閉而藏之. 故魂不可以逃. 將隨太陰下而沈沒也. "At the commencement of the year, in spring, the Yang-air rises upwards and the Yin-air streams downwards. Then the spirit of Huan Ming runs hurriedly all around through the space between heaven and earth (alludes to Lao-tze ch. 5). He collects the Yin-air by shutting and storing it up. Thus the souls cannot escape. They must follow (him) to the Great Darkness, to go down and to vanish."—C., however, explains 冥 by 幽暗 "dark", 凌 by 冰凍 "ice" and 漑 by 周洽 "to dissolve by turning round" = "to melt"; thus the passage would mean: "The dark ice melts." But the explanation of W. seems to be more in harmony with the rest of the line.

4. 歸徠 v.l. 徠歸. The mentioning of the 魄 *poh*, "animal spirit", is very curious, as the *poh* is otherwise never thought to leave the body, but to rest in the grave and to perish together with the corpse (compare *Tso-chuan* X, 7, 4). Perhaps we ought to read 乎 instead of 魄, as everywhere else in the *Ta-chao* with the exception of l. 22 (and in the *Chao-hun*), but the commentaries do not give any different reading.

5. According to W., the old editions (古本) write always 兮 instead of 乎.  
V. 1. 魂兮徠歸 無東西而南北只.

6. 漑 | "the appearance of floating" (流貌).

7. 悠 | "the appearance of the dragons moving on" (螭龍行貌), to writhe; v. 1. 攸 | and 脩 |, same meaning. The 螭龍 *Ch'i-lung* are explained by W. as "divine animals" (神獸). The *Shuoh-wen*, quoted by the *Tze-tien* s. v. 螭, calls them "like dragons, but yellow; in the north, they call them 地螻 'mole crickets'. Some say the hornless ones are called *ch'i*."

8. 淫 | "the appearance of flowing" (流). V. 1. 浩 instead of 皓 "widely the snow is falling". *Couvreux*, *Dict. class.* 3, p. 374 s. v. 膠 translates this line: "*Le brouillard tombe en pluie et se change en blanc frimas.*"

9. Soul, oh don't (go) to the east! the Hot Water Valley is lonely!

魂乎無南南有炎火千里蝮蛇蜒只  
山林險隘虎豹虺只

10. Soul, oh don't (go) to the south! in the south, there is the flaming fire for a thousand miles, the snakes and vipers are long.

11. In the mountain forests, on the steep slopes tigers and panthers are lurking.

觚觚短狐王虺騫只  
魂乎無南蜮傷躬只

12. The Yü and Yung are evil foxes; the king-serpent raises its head.

13. Soul, oh don't (go) to the south! the Yüh will hurt you!

9. 湯谷 the Hot Water Valley, also called 陽 | the Valley of Light, a mythical place in the east where the sun is said to rise, mentioned already in *Shu* I, 2, 4, *Shan-hai-king* 9, 1 b et al. In the Chao-hun, line 12, the tree Fu-sang, upon which ten suns grow, appears instead of the Hot Water Valley. On both myths see Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, note 112 (O.Z. V, 114, p. 50). The myth of the Hot Water Valley seems to have been transferred from China to the Chukchee (which, in the Chou time, may, as Suh-shen, have occupied the north-eastern boundary of China, see Erkes l. c. note 205). Compare Bogoras, *The Chukchee*, p. 292, note 3: "In the country of the Sun Chief there is supposed to exist a great hole, from which boiling water continually flows, forming a whirlpool, and threatening to submerge the whole world." Though Bogoras thinks that "the legend probably originated in certain Russian folk-stories", as the Russian emperor was identified by the Chukchee with the sun-chief, the similarity between the two myths is rather conspicuous. 宋 W. and H. explain by 蘸 submerged (?). The character 寥 is missing in W.'s edition, but this omission is rejected by C.

10. The phrases 蝮蛇 and 千里 are taken from l. 17 of the Chao-hun. On 炎王 see author's *Huai-nan-tze*, note 128. 蜒 = 長 "long" (W.).

11. For 林 v. l. 陵 passes.

12. Yü and Yung are called by W. a kind (類) of 短狐, lit. "short fox", the uncanny creature mentioned in *Shi* II, 5, V, 8 as 蜮 yüh, which kills persons by throwing sand at their shadows (see next line). H. thinks them fishes, looking like piebald oxen (犁牛), the yü with striped skin and the yung with a pig's voice. Though the view of H. is corroborated by the composition of the characters, both containing the radical "fish", and shared by C., we prefer the explanation of W., as we had otherwise to translate: "The Yü and Yung, the evil foxes, the king serpents raise their heads"—whereas 騫 (舉頭貌 the appearance of raising the head) seems appropriate only for the serpent. The king-serpent is a kind of python living in Yün-nan (*Giles' Dict.* s. v. 虺). The Chao-hun, l. 18, mentions a serpent with nine heads, 雄虺九首 the male cobra, the nine-headed one, an allusion to K'ü Yüan's T'ien-wen l. 49, where the same expression occurs.

13. 乎 v. l. 分. The yüh is, as C. quotes from the *Shuoh-wen*, a three-legged turtle (鼈), also called *Shih-ying* 射影, "Shadow-shooter". "If men are on the



魂乎無西西方流沙洋洋只  
豕首縱目被髮鬢只

14. Soul, oh don't (go) to the west! in the west, there is the floating sand, wide and shoreless.

15. The pig's head with vertical eyes and entangled hair!

長爪踞牙諛笑狂只  
魂乎無西多害傷只

16. With long claws and saw-like teeth, he grins and laughs madly.

17. Soul, oh don't (go) to the west! many dangers will hurt you.

魂乎無北北有寒山遑龍赭只  
代水下可涉深不可測只

18. Soul, oh don't (go) to the north! in the north, there is the cold mountain, the Ts'uo-lung is red!

19. The great water is impassable, its depth is unfathomable.

天白顓顓寒蘇蘇只  
魂乎無往盈北極只

20. The sky is white and full of light, the cold will stiffen you.

*shore and their shadows seen in the water, it throws at their shadows and shoots them"* (人在岸上影見水中投入影則射之). "Somebody reports it to take sand into its mouth and to shoot men (或謂含沙射人)." Sun Sze-moh 孫思邈 says: "It is also called the archer, *Shih-kung* 射工. This vermin has no eyes, but sharp ears, it is able to hear the voices of men; then with the poison in its mouth it shoots them" 其蟲無目而利耳,能聽聞人聲,便以口中毒射人). Besides *Shi* II, 5, V, 8 see *Ch'un-ts'iu* III, 18: 秋有 | "in autumn there were yūh", here probably another, real creature is meant.—躬 your person, your self.

14. On the Liu-sha, floating sand, see author's *Chao-hun*, note 20, and *Huai-nan-tze*, note 98. 汜 "the water's great appearance" (水大貌, C). 洋 | "the appearance of shorelessness" (無涯貌, W.).

15. 縱 "the appearance of standing upright" (直豎貌). 髮鬢 "the appearance of being confused", 亂貌縱 v. l. 從 following; gives no sense.

16. 踞 v. l. 鋸, same meaning, and 倨 prominent. 言其牙如鋸 "it means, his teeth are like a saw" (C.). 長爪 v. l. 豕爪 pig's claws. 諛 hi is explained either by 強 "strongly" or by 笑樂 "to laugh and be delighted", the latter explanation agreeing better with the fundamental meaning. V. l. 娛 to be pleased.

18. On the Ts'uo-lung, see author's *Huai-nan-tze*, note 131, and text accompanied by note 272. For 遑 v. l. 卓 lofty.

19. 代 v. l. 伐 "to cut" and 棧 "raft", both readings giving no sense.

20. 顓 | the appearance of splendour (光貌, W.), the appearance of whiteness (白貌, H. quoting from the *Shuoh wen*). 凝 | "to congeal", "the appearance of icy coldness" (冰凍貌, C.). V. l. 嶷 "great", gives no meaning, therefore to be rejected.

21. Soul, oh don't go to fill the north pole!

魂魄歸徠問以靜只  
自恣荆楚安以定只

22. Soul and spirit, return to rest in peace!

23. Live (yourself) happily in King Ts'u, peacefully in security.

逞志究欲心意安只  
窮身永樂年壽延只  
魂兮歸徠樂不可言只

24. Enjoy your thoughts unto the end of your wishes, your heart will be longing for peace.

25. To the end of your life be eternally blessed, for years may your life be prolonged.

26. Soul, oh return! your pleasure cannot be expressed.

五穀六仞設<sub>菰</sub>梁只  
鼎鼐盈望和致芳只

27. The five grains of six feet give the Ku-liang.

28. The cauldron with soup-meat looks filled, the mixture emits fragrant odours.

21. W.: 北極太陰之中空虛之處也 "At the north pole, amidst the great darkness there is the place of voidness." — 我魂歸乎。北極空虛不可盈滿往必隕墜不得出也 "Our soul, oh come back! The north pole's voidness cannot be filled out, if you go, surely you will tumble down and not be able to get out again." — H. quotes a passage from Huai-nan-tze, where the mountain of the north pole is called the Cold Gate (寒門, see author's *Huai-nan-tze*, note 141). — The curious explanation of C., after which the pole was filled with ice, 水 (probably a misprint for 冰) 凍滿北極, is hardly to be reconciled with the text.

22. On 魂魄 see note to line 4.

23. 荆楚 "King Ts'u" is an old designation of Ts'u, used in Shi IV, 3, V, 1, an ode of the Shang Dynasty, celebrating the conquest of Ts'u by Wu-ting (1314—1266 B. C.). The name "King" occurs also several times in the *Ch'un-t's'iu*, III, 10, 14, 16 et al.

25. 永 v. l. 安 "peacefully".

27. 菰 v. l. 爪 和 菰. | 梁 a kind of sorghum, also a collective term for exquisite viands.

28. 鼐 v. l. 膾 "cooked", 臠 "soft cooked" and 膾 "ragout". W. explains 鼐 by 熟 hot; the comm. to *Chao-hun*, line 85 as "soup-meat", the original meaning of the character, which suits better. 望 "a sacrifice to the moon", "the distance of the moon", "to look at a distance", "to look". 芳 (see *Chao-hun* l. 85) "a fragrant plant", "fragrant", "odoriferous", W. 謂 椒 薑 "fragrant are called pepper and ginger" (see for 椒 Shi I, 10, IV; I, 11, II, 3; for 薑 *Lun-yü* X, 8, 6, 不 捐 | 食 "(K'ung-tze) would not miss ginger at dinner)").

內 鵲 鵲 味 豺 羹 只

魂 手 歸 徠 恣 所 嘗 只

29. Inside they put crane, pigeon and swan, it tastes like wolf-soup.

30. Soul, oh return, taste what suits you.

鮮 黿 甘 雞 和 楚 酪 只

醢 豚 苦 狗 膾 苴 蓴 只

31. Fresh tortoise and tasteful fowl are mixed with sour milk from Ts'u.

32. Jellied pork, bitter dog's flesh, minced meat with lotos leaves.

吳 酸 蒿 蓴 不 沾 薄 只

魂 今 歸 徠 肆 所 擇 只

33. The sour celery of Wu is not watery nor mediocre.

34. Soul, oh return, taste whatever you choose.

炙 鵲 烝 鳧 片 鶩 臠 只

煎 鱖 脍 雀 遽 爽 存 只

魂 手 歸 爽 麗 以 先 只

35. Boiled crane, stewed mallard, roasted snipe are set up.

29. 內 v. l. 內 fat. 羹 *keng* "a soup without salt", see *Chou-li* 4, 40 (Biot I, 83/4), compare Conrady, *China*, *Pflugh-Harttung's Weltgeschichte* III, 500. The contrast to "keng" is 餹羹, "a salted soup".

31. 黿 "a big kind of tortoise", mentioned also in the *Chao-hun*, line 89, used for divination. The character is also written with Rad. 魚 (this form is missing in the dictionaries of Couvreur and Giles). The reading 酪 *ming* (a kind of wine, made of rice and barley) instead of 酪 *loh* is wrong, as it does not rhyme with 蓴 *p'oh*. 酪 is explained by the Shuoh-wen (see Tze-tien s. v.) as 乳漿 "milk porridge". Compare the 醢酪 "ritual milk", Li-ki 3b, cap. Li-yün. On the use of milk in ancient China, see Conrady, *China* p. 502.

32. 醢 *tsiang*, 肉醬 "meat pickles". 豚 v. l. 豕 and 豚, same meaning. Dog's flesh was a favourite dish in ancient as well as in modern China, appearing even on the tables of princes, see for instance *Yen-tze-ch'un-ts'iu* 2, 12b. The bitterness of the dog's flesh is produced by the gall (膽), mixed with soy (和醬, W.). The 苴蓴 *tsü-p'oh* (the latter character, missing in Couvreur and Giles, also pronounced *p'ao*) are 蓴荷 *siang-ho* (W.), "lotos leaves used to enwrap the meat". The Chinese still to-day like to cook meat enwrapped in lotos leaves, whereby it gets a green colour, a fragrant smell and an agreeable taste. 蓴 v. l. 莠 (not in the Tze-tien).

33. 蒿 *hao* (white *hao*, growing in spring and getting fragrant in autumn, good to eat, W.), mentioned in *Shi* II, 1, I, 2 and II, 5, VIII, 1, where Legge translates it by "male southernwood". 蓴 "a water-plant", like the 艾 *ngai* "mugwort" (W.), see *Shi* I, 1, IX, 3, where Legge translates it by "southernwood" and describes it without giving his authorities. V. l. 蓴 *mao* "vegetable". On the famous kitchen of Wu see *Chao-hun*, line 89.

36. Fried carp, soft-cooked sparrows, they are quickly spoilt.

37. Soul, oh return, it belongs (to you) first.

四酎并孰不𩚑嗑只

清馨凍飲不𩚑役只

38. Wine, four times cleared and quite perfect, is not disagreeable to the throat.

39. The clear, aromatic, cool drinks are not for mean people.

吳醴白蘖和楚瀝只

魂乎歸徠不遽惕只

40. Sweet wine from Wu and white yeast are mixed with sweet liquor from Ts'u.

41. Soul, oh return, do not tremble for fright.

代秦酹衛鳴竽張只

伏戲駕辯楚勞商只

42. (The music of) Tai, Ts'in, Ch'eng and Wei is sung to flute and guitar.

35. 鵠 v. l. 鵠 *kuh swan*, H. the 麋鵠 *mi-kuah*, 'stag-crane'. 梟 v. l. 梟 *hiao* (*kiao*) "owl". The owl was eaten by the ancient Chinese, as is shown by the passages quoted in the Tze-tien s. v. *hiao* from the *Luh-hi-su* 陸璣疏: 其肉甚美. 可爲羹膳 "Their flesh is very good, you can make soup and broth of it," and the *Peh-hu-luh* 北戶錄: 古人尚鵠羹意欲滅其族非以爲美也 "The men of antiquity choose owl-soup, they wanted to exterminate their kind, not thinking them good." Thus the owl seems to have been consumed partly from religious motives, being thought an "unfilial" and ill-omened bird.

36. 臠 v. l. 臠 "a broth without vegetables", 無菜. 爽 according to the comm. to *Chao-hun* l. 89 a word from the Ts'udialect, "meaning spoilt broth"; in *Lao-tze* ch. 12 it occurs in the meaning of "spoilt", 五味兮人口爽 "the five tastes make man's mouth insipid." 遽爽存 is, after C., not yet explained. W. gives to 遽 the meaning of 趣 "quick", to 爽 that of 差 "to place" and to 存 that of 前 "before", then the three characters would mean: "(the dishes) are quickly placed before you." But this explanation seems rather arbitrary, and we think it safer to retain the original meaning as far as possible and to translate as above.

37. 麗 "a stag walking", "beautiful", "suitable", "belonging to"; v. l. 進 to come to.

38. 𩚑 v. l. 𩚑, same meaning. 𩚑 v. l. 𩚑, ditto.

39. 馨, 香之遠聞 *odour being felt far* (W.). 飲 v. l. 飲 same meaning.

40. 瀝 "clear wine" (清酒). W. seems to think that the liquor of Ts'u was produced by mixing the sweet wine of Wu with the leaven of white millet (醴和以白米之麴以作楚瀝).

42. 代 v. l. 岱. 張 "to draw a bow"; "the strings of a guitar". The songs of Ch'eng and Wei were of evil reputation, as well as the dances and dancing-girls mentioned in the *Chao-hun*, ls. 102 and 104, which see.



43. (They sing) Fuh-hi's Kia-pien (and the) Lao and Shang of Ts'u.

謳和揚阿趙簫倡只  
魂乎歸徠定空桑只

44. Ngou responds to Yang-ngo, the lute of Chao begins.  
45. Soul, oh return, harken to the hollow mulberry!

二八接舞投詩賦只  
叩鍾調磬娛人亂只

46. The two times eight dance one after another, singing odes and verses.  
47. They strike the bell, they beat the stone, they enchant people to madness.

四上競氣極聲變只  
魂乎歸徠聽歌謠只

48. The four superiors are contending in melodies, the highest pitches follow each other.  
49. Soul, oh return, listen to the songs altogether.

朱脣皓齒嫵以姱只  
比德好間習以都只

50. With red lips and shining teeth they are beautiful by their loveliness.  
51. Accustomed to virtue, with their beauty and quietness, they are ceremonious.

44. Ngou "a solo" (徒歌), comp. *Meng-tze* VI, 2, VI, 5, perhaps the name of a song of Ts'u, see *Chao-hun*, line 106 and *Tze-tien* s. v. *Yang-ngo* "Climbing the river-bank (?)", occurs in the *Chao-hun* l. 97 as 揚荷 *Yang-ho* "Gathering the lotos", where C. explains it as a women's song.

46. The line does not rhyme with the next one, a phenomenon not explained (C.). We have put W.'s reading 舞 "to dance" instead of C.'s version 武 (= 迹 to step) into the text, as being more in harmony with the expression 二八, on which see *Chao-hun*, lines 56 and 95. With 詩 the odes of the Shi-king are said to be meant.

48. The phrase 四上 is unexplained; acc. to C. W. takes it for the four states of Tai, Ts'in, Ch'eng and Wei, H. for the four prominent tunes, the Fuh-hi-kia-pien of Tai and Ts'in, the Lao-shang of Ts'u, the Ming-yü 鳴竽 of Ch'eng and the Siao of Ch'ao (see above, lines 42—44).

49. 謠 = 具 (C. = 俱) "together"; the original meaning would be "composed" (in honour of you?).

50. W. explains 嫵 as well as 姱 by 好貌 "good appearance". 嫵 v. l. 嫵 handsome.

豐肉微骨調以婉只  
魂乎歸徠安以舒只

52. By their rich flesh and their tender frame they are suitable for pleasure.

53. Soul, oh return, come to peace by soothing yourself.

嫋目宜笑蛾眉曼只  
容則秀雅穉朱顏只  
魂乎歸徠靜以安只

54. Their beautiful eyes are fit for smiles, their beautiful eyebrows are long.

55. Their countenance is conform to fairness and gentleness, of a tender rosy colour.

56. Soul, oh return, to rest in peace!

娉脩滂浩麗以佳只  
曾頰倚耳曲眉規只

57. The beauties are slender and intelligent, graceful by their sweetness,

58. with full cheeks and smooth ears; their curved eyebrows are rounded.

滂心綽態姣麗施只  
小腰秀頸若鮮卑只  
魂乎歸徠思怨移只

51. 比 to be read *pi*, "to be in harmony". The phrase 比德 seems to allude to *Shu-king* V, 4, 10, where, however, it means "selfish qualities". 好閒 is explained by 於 as 美好而閒暇 "beautiful and quiet", 習 by 於 禮節 "accustomed to the terms of etiquette", and 都 by 容態之美不鄙 "the beauty of a fine appearance without vulgarity".

52. 娛 = 樂 "pleasure". See note 4 to Chu Hi's preface.

54. 曼 is explained as 長而輕細也 "long, but fine and small".

55. 則 = 法 "pattern", "rule", "to be conform". 穉 = 紡 "young", "tender"

57. 滂浩 lit. "overflowing by a great rain" is explained by 廣大 "broad greatness", "profound thinking", "intelligence". 麗 "astag walking", "graceful". 佳 "pretty" is explained by 善 "good", "aimable". Another version of the first four characters runs thus: 脩廣婉心 "of slender fulness and docile heart"; instead of 婉 v. l. 遠 "wide".

58. C. explains 曾 by 重 "full", 倚 by 辟 "to lie against" and 規 by 圓 "to encircle" and paraphrases the line thus: "Their faces are full and their flesh is plump, both ears are tightly fitting and the curved eyebrows rounded in the right manner" (面豐滿頰肉若重兩耳郭辟曲眉正圓也).

59. Large-hearted and of delicate shape, with ravishing grace they make a good show.  
 60. With small waists and fine necks they resemble the Sien-pi.  
 61. Soul, oh return, the thoughts of sorrow are removed.

易中和心以動作只  
 粉白黛黑施芳澤只

62. They change the interior, they bring the heart to harmony by the movements they make.  
 63. They powder (their faces) white, they paint (their eyebrows) black, they use perfumes and ointments.

長袂拂面善留客只  
 魂手歸徠以吳昔只

64. With their long sleeves they wipe their faces; well do they entertain the guests.

59. 滌 v. l. 漫, same meaning 綽 = 約 “delicate” (C., the explanation of W., 猶多, “like much”, is not clear). V. l. 淖 *ch'oh*, same meaning. 施 “a flag”, “to spread out”, “to show”.

60. The term 鮮卑 *Sien-pi* is explained by W. as 袞帶頭 “the head (buckle) of a robe-girdle”. “Their waist is small and their neck elegant and long, as if they had bound and girded it with a *Sien-pi*-belt” (腰支細小頸銳秀長芳以鮮卑之帶約而束之也). H. refers to the *Hiung-nu-chuan* of the *Ts'ien Han-shu*, where it is called “a girdle-buckle of gold” (黃金犀毗). The Comm. Meng K'ang 孟康 calls it “a large girdle round the waist” (腰中大帶). Chang Yen 張晏 “the *Sien-pi* *Kuoh-loh* (Fortress-river) girdle, the name of an auspicious animal” (鮮卑郭洛帶瑞獸名). The Tungus like to wear it (東胡好服之). The *Wei-shu* says: *The Sien-pi are a remainder of the Tungus. A part of them holds the Sien-pi mountains. Thence they derive their name*” (一一東胡之餘也。別保一一山,因號焉). In giving this last reference, H. seems to take *Sien-pi* as the name of the tribe thus called, which is mentioned here probably for the first time in Chinese literature. We follow his explanation. The *Tze-tien*, however, quotings s. v. 卑 the *Ta-chao* with the comm. of W., calls “*Sien-pi*” “the name of a belt” (帶名).

61. 移 is explained by 去 “to let go” “It means: You may forget and let go your sorrowful thoughts” (言可以忘去怨思也). Instead of 思 v. l. 息, same meaning.

62. C.: 易中和心皆敏慧之意 “To change the interior and to bring the heart to harmony are both intentions towards wisdom and cleverness.”

63. 粉 “rice-flour”, to “powder with rice-flour”. 黛 W. explains by 畫眉鬢黑而光浮 “to paint the eyebrows, the hairs are black and the splendour is intense.” 芳澤 C. explains as 芳香之膏澤 “the glossy and smooth appearance of fragrant odours.”

65. 昔 v. l. 夕 evening.

65. Soul, oh return, to amuse yourself at night.

青色直眉美目嬋只  
靨輔奇牙宜笑鳴只

66. By the dark-coloured eyebrows the beautiful eyes look attractive.

67. With rounded cheeks and wonderful teeth they are able to laugh gladly.

豐肉微骨體便娟只  
魂乎歸徠恣所便只

68. By their rich flesh and tender frame their figures are coaxing and pretty.

69. Soul, oh return, amuse yourself as you like!

夏屋廣大沙堂秀只  
南房小壇觀絕雷只

70. The summer-house is spacious and large, the red-painted hall is beautifully adorned.

71. Besides the southern room there are small terraces; the look-out surmounts the impluvium.

66. 嬋 mien "woman's face", i. e. beautiful, is explained by the Tze-tien (following the Tsih-yün 韻) as: 目美貌 "beautiful appearance of the eyes", an explanation probably fashioned after this passage, which is given as the only reference. C. explains it by 美白貌 "the appearance of the white of beauty." Couvreur, Dict. class. 3, p. 569 s. v. 嬋 translates the line somewhat loosely: "yeux beaux et ravissants, avec des sourcils bleux et droits."

67. 靨 a beautiful face, cheeks. 輔 H.: 頰車 "jaw-bone". He refers to a proverb quoted in Tso-chuan V, 5: 輔車相依, 唇亡齒寒 "The jaw-bones are mutually dependent; the lips wanting, the teeth get cold." Legge, Ch. Cl. V, 145 mistranslates this sentence by taking 輔車 literally as "the carriage and its wheel-aids", which is not in accordance with the following context. Couvreur p. 89 s. v. 輔 gives the correct rendering. The expression 靨輔 is said by H. to occur also in Huainan-tze ch. 17 (but I have not been able to detect it there): 一一在頰前則好 "if the rounded cheeks are before the jaws, this is pretty." For 輔 there is a v. l. 頰, with the same meaning.

68. The first four characters are the same as in l. 52, which see. 便 pien (to be read in the even tone, as H. remarks), signifies a pleasing, coaxing manner. W. explains 便娟 simply by 好 "good", "beautiful".

69. Here 便 is said by W. to possess a meaning similar to 安 "peaceful". After H., it is to be read again in the even tone.

70. The expression 夏淵 occurs in the Chao-hun l. 53. 沙 = 丹沙 "cinnabar, used for painting".



曲屋步攔宜擾畜只  
騰駕步遊獵春園只

72. (There are) winding galleries and long flights, suitable for keeping animals.

73. (You may) step into the carriage or go on foot, to hunt in the spring-park.

瓊穀錯衡英華假只  
芭蘭桂樹鬱彌路只  
魂乎歸來恣志慮只

74. The nephrite nave, the polished carriage-yoke make a splendid show.

75. The iris, the orchid and the cinnamon trees densely fill the road.

76. Soul, oh return, to amuse yourself as you please.

71. 壇 is, acc. to H., to be read *shan'*, "an empty place". C. explains it by 猶堂 "like a hall". The three following characters are not easily construed. W. explains 觀 by 樓 tower, 雷 by 屋宇 vastness of the room and gives the meaning of the line thus: "Then there are besides the southern room several rooms and quiet little halls, the tower is especially high and with big enclosures, exceedingly wide and suited for walks and entertainments" (復有南房別室閒靜小堂樓臺特高與大殿牢絕遠宜遊宴也). H., however, gives the pronunciation of 觀 as *kuan'* and its meaning as "look-out", taking 蓄 in its fundamental meaning of "impluvium" and adding "from above you may look far" (於上觀望).

72. 曲屋 W. = 周閣 "winding balconies (galleries)". 攔 "verandah", v. ls. 閭 (same meaning), 欄 "corner-pillar" and 欄 "railing". W. explains 步 I by 長筵 long steps (or paving stones). H. quotes from Sze-ma Siang-ju's Shang-lin-fu 上林賦: 步欄周梳 long corner-pillars turning round; explained by Li Shan as 長廊 "long side-galleries" (Fuh-chao ed. 3a). The Tsih-yün identifies them with the 蔭 "protruding edges of a roof". 畜 are, acc. to C., "tame eatable birds and animals". V. ls. 豨 "domestic animals" and 獸 "animils".

73. W. explains 騰 by 馳 "to ride fast". The spring-park, he says, is thus called from the spring-herbs, which grow there first (春草始生園中).

74. 瓊 *k'üung* "a red precious stone", "the nephrite", see author's note on Chao-hun I. III. V. l. 瑤 *yao*, on which see author's *Weltbild des Huai-nan-tze*, note 77. 錯 "a polishing-stone", see Yü-kung I, 60, where it is mentioned as a tribute article coming from Yu-chou. W. thinks it a mixture of gold and silver (金銀爲). H. refers to Shi-king IV, 3, II: 約軾 | 衡 "with leather-clad naves and polished yokes," from which the second phrase is probably taken. 英華 C. explains as 照光翟, 大有光明 "shining splendidly, they give a great light." 假 "to be grand", "impressive" (大, W.). The v. l. 覈 seems to be introduced only for the rhyme's sake.

75. 芭, v. l. 芷, "iris florentina" (Couvreur). 鬱 "herbs growing thickly", "dense". 彌 C. explains by 竟 "to fill".

孔雀盈園畜鸞皇只  
鵠鴻羣晨雜鷓鴣只

77. Peacocks are filling the park, one keeps pheasants.

78. Cocks and swans flock together at morning; they mingle with storks and cranes.

鴻鵠伐遊曼鷓鴣只  
魂手歸徠鳳皇翔只

79. The swans fly hither and thither, no limits are to (the flight of) the kingfisher.

80. Soul, oh return, the phoenix soars upwards.

76. 慮 v. l. 處 "to stay". W. gives this explanation: "Soul, oh return, for residing, there is the great court, for resting, the little halls, for rambling, the park, where you may enjoy yourself at liberty and live there (居有大殿宴有小堂, 遊有園囿, 恣君所志而處之也)."

77. 畜 W. = 養 "to nourish", "to domesticate"; v. l. 恤 "to foster". The Luan 鸞 and the (Feng-) huang are "both birds of divine wisdom" (皆神智之鳥), "they may be esteemed" (可珍重). The pheasant is the earthly prototype of those heavenly creatures.

78. C. explains 晨 by 旦鳴 "morning crow", alluding to Shu-king V, 2, 5: 牝奚無 | "the hen does not crow". The k'un 鷓, described by the Tze-tien, following the Yüeh-pien, as "like a fowl, but bigger" (似鷓而大), is also mentioned in the first song of Sung Yüeh's Kiu-pien: | 雞鳴嘶而悲鳴 "the k'un fowl cries with chirping and sighs compassionately." 鷓 "a stork", see Shi-king II, 8, V, 6.

79. 伐 = 往來 "to come and go". 曼 = | 衍 "limitless". Of the Siao-shuang, kingfisher, H. gives two vague descriptions and quotes the following extract from the Shuoh-wen: "In the four (misprinted 西) quarters, there are the 神鳥 Shen-niao, Spirit-birds; in the east, the 發明 Fah-ming, Light-producer; in the south, the 焦明 Tsiao-ming, Light-burner; in the west, the 鷓鴣 Suh-shuang, Turquoise King-fisher; in the north, the 幽昌 Yu-ch'ang, Dark Splendour, in the centre, the 鳳皇 Feng-huang, phoenix." The whole line is thus paraphrased by W.: "Then there are swans coming and going, rambling and playing with king-fishers, flying together, fluttering backwards and forwards, without limit and term." (復有鴻鵠往來遊戲與鷓鴣俱飛翩翩曼衍無絕已也). Instead of 曼 there is a reading 漫 "filled", which gives no sense.

80. This passage is interpreted in two different ways. W. says: "Where he lives, in the park there are many birds of eminent size. All possess wisdom and counsel. The soul should properly come back, just as the phoenix soars upwards. In coming there is virtue together with determination" (所居園囿皆多俊大之鳥. 咸有智謀. 魂宜來歸若鳳皇之翔. 歸有德, 就同志也.) An anonymous commentator says: "The Luan, the Huang and the others are all big birds. Thereby they may be compared to scholars of humanity and wisdom. This means that in the kingdom of Ts'u there are many worthies. The soul ought to return" (鸞皇以下皆大鳥. 以喻仁智之士. 言楚國多賢. 魂宜來歸也). C. seems to disapprove of both interpretations, as he does not mention either.

曼澤怡面血氣盛只  
永宜厥身保壽命只

81. By healthy colour and happy mien your blood and breath are abundant.

82. Always they treat you well and secure to you the destiny of a long life.

室家盈庭爵祿盛只  
魂乎歸徠居室定只

83. Your household fills the court; their revenues are splendid.

84. Soul, oh return, if you dwell there, then the house will be peaceful.

接徑千里出若雲只  
三圭重侯聽類神只

85. On the crossing paths of a thousand miles they come like clouds.

86. The three sceptered ones and the two nobilities in hearing are similar to spirits.

察篤天隱孤寡存只  
魂兮歸徠止始昆只

87. They search out and nourish those dying young and being unemployed; the orphans and widows are taken care of.

81. 怡 v. l. 台, same meaning. W. and C. explain it by 懌貌 "exquisite appearance". 盛 v. l. 魄 "glowing".

82. W.: "They secure you the destiny of a life terminating with a hundred years" (保壽命終白年也). Another reading of the last four characters is 長○命只 (second character blurred, meaning therefore not ascertainable). 保壽 v. l. 長保 "long security".

83. 爵祿 "officials' revenues".

84. The translation follows the explanation of W.

85. W.: "On the boundaries of the kingdom of Ts'u, the ways cross each other; they occupy a thousand miles and more; within them is the hidden land. Longing for him, they (i. e. the relatives) come together like clouds" (楚國境界徑路交接方千既里, 中有隱土. 慕己俛出集聚若雲也).

86. 三圭 the three upper ranks of nobility, i. e. 公 "duke", 侯 "marquess" and 伯 "count." They carried sceptres as insignia of their dignities; the duke had the 桓圭 huan-kuei, the marquess the 信 | shen-kuei and the count the 躬 | kung-kuei, as W. quotes from Chou-li 20, 36 (Biot I, 484 5). 重 is here used in the sense of "double, twofold", | 侯 the 陪臣, "attending ministers", i. e. the 子 "earls" and 男 "barons". 胡類神 "they hear the stupid and the worthies and discriminate

88. Soul, oh return, set in order (the affairs of) your descendants from the beginning.

田邑平畛人阜昌只  
美昌眾沈德澤章只

89. In fields and towns with their thousand paths men are numerous and prosperous.

90. Goodness throws down all (opposing) course; virtue shines brilliantly.

*their good and bad qualities; they are intelligent as spirits and able to find out the worthies*" (聽愚賢之類別其善惡, 昭然若神能薦達賢人也).

87. 篤 may be taken either as a noun "the sick" and explicated with W. "they search for the sick", or, with H. and C., as a verb "to make fat", 厚, "to nourish". 夭 "dying young", v. l. 妖, same meaning. W. explains 隱 by 匿 "concealed", C. by 幽蔽 "dark and obscure". W.'s commentary runs thus: "The lords of the three sceptres ought not only to know the fate of the stupid and the worthies, but they should also find out and know among all the people the rich and the suffering, the dying young and the unemployed scholars, and take care of the orphans and widows, to rescue and aid them" (三圭之君不但知賢愚之類, 乃察知萬民之中被篤疾病早夭死及隱逸之士存視孤寡而振贍之也). C.: "If they find out those dying young and the hidden ones and nourish them, then the orphans and widows will all have their places" (察夭隱者而原之, 則孤寡皆得其所矣). —The passage shows, among others, that public and private charity did exist in China long before the introduction of Buddhism, to the influence of which it is generally attributed.

88. W.: "The dukes and marquesses of the State of Ts'u are intelligent and enlightened; the soul ought to return, according to the feelings of truth and faith, to order the proceedings of the end and the beginning; surely this is apparently useful" (楚國公侯昭明, 魂宜來歸, 遂申信之志, 正終始之行, 必顯用也). C. explains the last three characters: 正其始以及後人也 "order their beginnings to get posterity." — 兮 v. l. 乎.

89. W.'s explanation of 田 as 野 "wilderness" is not very likely. 邑 = | 都 "town". 畛 "the paths upon the fields" (田上道). W. quotes Shi IV, 1 (III), V: 徂隰徂畛 "some go upon the low land, some go upon the field paths" (raised dykes besides the channels dividing the fields). 阜 = 盛 "abundant". 昌 = 熾 "numerous", "prosperous". W. explains the line thus: "In Ts'u, the fields are broad and large, the ways are thousandfold, the towns are all full of people, prosperous and numerous, who have grown fat in abundance and joyful in comparison to other countries" (楚國田野廣大道路千數, 都邑眾多人民熾盛所有肥饒樂於他國也).

90. 美 = | 善 "good". 昌 = 覆 "to overthrow". 章 = 明 "brilliant". W.: "In Ts'u, there are changes of goodness overthrowing all inferior currents among the vulgar. The good influence of the splendour of virtue is very manifest and brilliant" (楚國有美善之化覆昌羣下流於眾庶德澤之惠甚著明也).



先咸後文善美明只  
魂乎歸徠賞罰當只

91. First in military, then in civil service the honourable one shines.  
92. Soul, oh return, to reward and to punish justly.

名聲若日照四海只  
德譽配天萬民理只

93. Your name is famous like the sun o'ershining the four seas.  
94. Your virtue is admirable and equal to heaven, and all the nations are well-principled.

北至幽陵南交趾只  
西薄羊腸東窮海只  
魂乎歸徠商賢士只

95. To the north, it spreads unto Yu-ling, to the south, unto the Annamites.  
96. To the west, it extends to the Yang-ch'ang, to the east, unto the extreme sea.  
97. Soul, oh return, to choose worthy scholars!

91. 善 × 美 *Kalòs x'áγαθός*. 威 = 武 "war", "military service".

93. 照 v. l. 昭, same meaning.

94. 理 v. l. 治 "are governed". W.: 能理萬民之冤結 "you may prescribe principles against the wrongs of all nations."

95. 幽陵 Yu-ling, after C. the modern (i. e. Sung) Yu-chou | 州, now Yung-p'ing 永平 in T'ung-chou 通州, Chih-li-Province; see Playfair, *Dictionary of Towns and Cities in China*, nos. 7965, 1° and 7636, 2°. For the Kiao-chi, Cross-toes, as the Annamites were called by the ancient Chinese, see Chavannes, *M.H.* I, 27, note 3.

96. The Yang-ch'ang is "a mountain to the north-west of Tsin-yang 晉陽 in Shan-si" (H.). W.: 山形屈辟狀如羊腸 "the shape of the mountain is curved and may be compared in form to the entails of a sheep." According to the Tze-tien s. v. 腸 it is "the name of a slope of the T'ai-hang-shan" (太行山坡名). The Tze-tien quotes a passage from the Chan-kuoh-ts'eh: 趙聞之起兵臨 "In Chao they heard this, that the soldiers sent out came down the Yang-ch'ang," and another one from the Shi-ki, Chao-shi-kia: "To the west of the Yang-ch'ang" (||之西) with the following commentary: 太行山坂通名南屬懷州北屬澤州 "(This is) a general name of the slope of the T'ai-hang-shan; the south belongs to Huai-chou, the north to Tsih-chou."

97. V. ls. 商進士只 "to choose and promote scholars" and 進賢士只 "to promote worthy scholars".

發政獻行禁苛暴只  
舉傑壓陞誅譏罷只

98. Administer government, promote those on the right path, prevent cruel injuries.

99. Advance the distinguished, suppress those who have risen upward, destroy the slanderers and the useless ones.

直羸在位近禹麾只  
豪傑執政流澤施只  
魂乎歸徠國家爲只

100. The upright and good shall be in their places, approaching the standard of Yü.

101. (Thus) noble and distinguished men will maintain government, spreading out benefits bestowed.

102. Soul, oh return, (then) country and family may be managed.

雄雄赫赫天德明只  
三公穆穆登降堂只

103. (If you are) manly and awe-inspiring, then heavenly virtue will shine.

98. 獻 = 進 "to promote". 行 after C. to be read "chang", with the meaning of "those making use of the path of humanity and justice" (用仁義之行, W.). Compare Chou-li 13, 18 (Biot I, 292): 敏德以爲行李 "the virtue of intelligence forms the base of the right path." C. compares the position assigned to the deceased with the Ling-k'ün 令羣 of the Chou and the Ling-kün 令君 of the Han dynasty. 禁 v. l. 絕 "to cut off", "to exterminate".

99. 壓 (otherwise to be read, yen) is here to be pronounced, yah (after H.); v. l. 厭 "to dislike", "to reject". On 陞 the commentators do not express themselves quite clearly; they seem to take it in the literal, but impossible sense of "staircase". As opposed to 傑 "distinguished" it must have a meaning like "incapable", which coincides with the meaning "come up, risen". V. l. 階, same meaning. 罷 is explained by 驚 "a weak old horse", "an incapable statesman".

100. 近禹麾 is, acc. to C., "not yet explained", but may be literally translated as above. Our view seems to be shared by W., who quotes the following words of an anonymous author: 誠近夏禹所稱舉賢人之意也 "sincerely approaching what Hsia Yü praised in the thoughts of all worthy men."

101. W. explains 豪 as "the talents of a thousand men", as "the talents of ten thousand men". 執 v. l. 理, same meaning. 傑 v. l. 俊 "superior talent".

103. 雄 "a cock", "a male bird", "masculine", "manly". 赫 "intensely red", "very hot"; 丨丨 "imposing", "awe-inspiring" (occurs several times in the Shi-king, see the index of Ch. Cl. vol. IV). W. explains it by 威勢盛 "full of yuthority".

104. The three dukes are reverent, they are going up to and coming down from the hall.

諸侯畢極立九卿只  
昭質既設大侯張只

105. All the princes together stand there (as?) the nine ministers.

106. The shining target-centre is already set up, the great target stretched out.

執弓挾矢揖辭讓只  
魂乎歸徠商三王只

107. Hold the bow, seize the arrow, bow and excuse yourself!

108. Soul, oh return, to honour the three kings!

104. 三公 the three chief ministers of State under the Chou dynasty, see Mayer's *Chinese Reader's Manual* II, 35 (p. 319). 穆 "respectful", 昭昭 "very respectful", several times in the *Shi-king*, q. v. W.: 和美貌 "the aspect of the beauty of harmony (?)."

105. For the 九卿 see Mayer's *Manual* II, 274 (p. 362).

106. The translation runs acc. to the view of C. W. and H. take 昭質 as "early in the morning" (明旦) and explain: "Early in the morning they already set out" (質明而始行事).

107. 揖 "to make a slight bow in Chinese fashion" (W.: 上手 "to raise the hands"). W. explains: "All gentlemen want to shoot. In taking bow and arrow, they certainly at first will raise their hands to excuse themselves against each other in advancing and retiring. They have decency and do not forget respect and decorum" (眾士將射已. 恃弓箭必先舉手以相辭讓進退. 有禮不先威儀也).

108. The three kings are the founders of the early dynasties of Hsia, Shang and Chou; Yü the Great, T'ang-wang and Wen-wang.

ED. ERKES

## CHINESE LANDSCAPISTS

By JOHN C. FERGUSON

The landscape, at least in some of its features, has been recognized from the earliest times in China as an artistic motive. Along with the depictions of crude animal life, most of which were also products of the imagination, on ancient bronzes and jades, there are also primitive attempts to represent mountains, clouds and waves. These artistic impressions are preserved and may be seen in the decoration on many bronze vessels stored in the Government Museum, Peking. The style of decoration on them is described in terms of landscape such as cloud scroll—*yün wên*, or thunder scroll—*lui wên*. Landscape drawing is also found on early stones, the earliest being that on the Li Hsi stone in Ch'en Hsien, Kansu Province, and dated A. D. 171, the fourth year of Chien Ning of the later Han dynasty. This landscape includes trees, a pool of water, a deer, a man and clouds in the auspicious form of a dragon. These earliest expressions serve to remind us that the landscape was full of mysterious suggestions to the ancient Chinese and confirm the statements of the literary records, which indicate that their thoughts were full of their surroundings to the extent of their peopling the hills and valleys with deities, to which they offered sacrifices. China, as an agricultural nation, has always lived close to nature, and it was to have been expected that her artists should be inspired by the grand and sublime power of nature which had such an immediate connection with their sources of sustenance. As soon as the necessary utensils of painting were discovered, pictorial art included landscape among its branches. Before the making of the brush was perfected artists gave most attention to portrait painting, but landscape claimed an equal place from the time of the Eastern



Tsin in the fourth century. Ku K'ai-chih, of this period, not only was a landscape artist, but he also left a description of one of his paintings, "*The Hills of Kuei-chi*". This is the earliest account in any language, as far as I know, of the surpassing beauties of landscape painting.

The Chinese term for landscape now is *Shan-shui*—hills and water. An earlier term, *Shan-ch'uan*, has the same meaning. These two parts of a landscape, hills and water, have ever been full of mystery and imaginativeness to the Chinese. The early classic—*Shan Hai Ching*, the classic of the Hills and Sea, has many curious tales of nymphs and sprites, creatures of human fancy. These are all gathered around the hills and sea—*shan hai*, which are the essential component parts of a landscape. Of course there are other features such as trees, rocks, animals, human figures, but any one of these may be included or rejected by a Chinese landscapist in his sketch. What cannot be omitted is the hills and water. In our western conception a landscape is any stretch of country as seen from a single viewpoint. It may be a level tract or studded with hills, but in the technical sense a landscape in China always means hills and must include some water. This fundamental difference in the Chinese conception of the meaning of a landscape must never be forgotten. A Chinese landscape painting is always a view of mountain scenery, and somewhere in it must be seen the water of a babbling brook, a flowing stream or an ocean shore.

Landscape has been painted for its own sake in China and not as a mere background for some other leading idea. The early landscapists of Europe seem to have introduced the landscape chiefly as a helpful adjunct to their dominant historical tales or as affording an opportunity for displaying their power in producing striking color effects. This rule was exemplified by Gozzoli's "*Procession of the Magi*", Titian's "*Landscape with Satyrs*", or Claude Lorrain's "*Flight into Egypt*". Only occasional instances of painting landscape for its own beauty occurred such as Leonardo da Vinci's "*Study of a Tree*", "*The Pasturage*" by Karel du Jardin (Louvre), "*The Travellers*", an etching by Ruysdael in the Bibliothèque Nationale, or "*Landscape with Animals*" by Thomas Gainsborough. With western artists convention and formulas were all important rather than a study of nature. Even

Watteau used the landscape as an accessory rather than as a primary motive, but his love of nature was the chief inspiration of his work and accounted for the development of the modern French school of landscape, which has become the glory of this branch of painting in Europe. Corot, Rousseau and Millet learned their lessons from Watteau and he learned his from nature in the same way as Chinese landscapists. Turner's fascination for the effects of light and shade and for strong coloring places him in strong contrast to Chinese methods. Ruskin, with his delicate perception of the beauty of nature, hailed Turner as the reviver of landscape painting, but it is evident that after the first years of his work he failed to improve his great natural talent by a persistent study of nature itself. With Chinese landscapists nothing could take the place of an intimate acquaintance with the varying moods of mountains and the changing aspect of trees and streams. Landscape with them was worthy of study and representation for its own natural beauty and its spiritual suggestions.

There is no recorded attempt to use landscape as a background for anthropography—a study of the physical structure of man, such as Giorgione's "*The Concert*" in the Louvre. This was not due to any squeamish horror of the nude, for great artists have painted the Consort Yang Kuei-fei leaving her bath; but the Chinese appreciation of harmony would not allow such a monstrosity as a naked figure in a landscape, where all the laws of association of ideas demand a draped one. It was not prudery but a delicate sense of harmony which made a medley of this sort impossible.

All of the great landscapists had opportunity for leisurely study of nature. Li Ssu-hsün spent years in retirement from official life after the usurpation of the Empress Wu; Wang-Wei retired to the hills of Shansi, where he lived alone; Li Shêng wandered constantly among the mountain scenes of his native province Szechuan; Li Ch'êng, though descended from the Imperial House of T'ang, led the life of a wanderer and sauntered from Sianfu to Ying-ch'iu in Shantung; Fan K'uan illustrated his own maxim, that it is better to study nature herself than the style of great masters, by spending much of his time in wandering between the

capital city of the Sungs, Kaifêng, and the old capital at Lo-yang; Kuo Chung-shu led a stormy life, spending much of his time in hiding in the hills, where he studied nature; Ni Tsan retired from his wealthy family connections and lived the life of a hermit. Such instances of great landscapists who lived close to nature could be multiplied, but they are sufficient to show that love of nature and its mysteries was the inspiration of Chinese landscape painters.

And yet, notwithstanding this intimacy with nature as a whole and familiarity with all the details of many specially beautiful places, these artists never attempted to depict scenes such as could be readily localized. They avoided the risk of a reversion to topography, to which their landscape painting undoubtedly owed its origin. They recognized that accurate drawings from nature, no matter how skilfully colored, could only be examples of topography and they chose rather to exercise complete liberty in arranging their material so as to produce the strongest possible influence upon the souls of those who would view their work. They did not interest themselves in accuracy; their aim was to effect a spiritual impression. Their view of a landscape was that of a poet who freely discards or exaggerates. They had the sole aim of producing an artistic response in the mind of the beholder. They copied no recognized views, for they well knew that no view remains the same for two hours in succession. They spiritualized and idealized what they saw, seizing upon such features as would serve their high purpose. They did for the barren rugged hills of northern China in their paintings what Scott did for the dismal scenery of the Highlands in his writings, where the Scotch hills are filled with romantic associations which could not have been duplicated elsewhere. Chinese landscapists have revealed in their paintings a devotion to the majesty and mystery of their own hillsides which never fails to stir the hearts of their countrymen. They have preserved spiritual aspects which are, after all, the permanent features of scenes as far as an appeal to the human soul is concerned. A correct understanding of artistic emotions is of much greater importance than accuracy of drawing. No painstaking reproduction can convey the same impression as is produced by the scene itself, but a landscapist who catches the

spiritual in nature can communicate it to others. That which is meant to be truthful in representing nature does not in every instance appear truthful as seen in the work of artists; more dependence can be placed upon the transmission of emotional impressions such as have been attempted by Chinese landscapists.

These landscapes are memory reproductions and not elaborated sketches of nature. They are imaginative reconstructions painted in the quiet seclusion of the artists' studios. They were not sketched in the open; the immediate contact with nature is in the soul of the artist, which is overflowing with impressions received from intimate companionship. The landscape which he paints is that which stamped itself upon his memory and which warmed his soul as he strolled aimlessly among its delights. He assumes to himself artistic licence in adapting any existing landscape to the needs of his general conception, so long as he does not transgress the laws of harmony. Gurgling rivulets, pretty pavilions, wayfaring pilgrims or flagstone bridges are inserted for no other reason than the good pleasure of the artist. His only law is a freedom from the law of representing nature as it is found at any one time or in any one place. This was true to a large extent in the work of western landscapists, with whom also a good landscape was necessarily an invention of their own minds; but there is this difference, the invented landscape of Europe was a composite of many sketches made of actual scenes, whereas that of Chinese artists was the spiritualization and idealization of the characteristics of their favorite haunts. There is no record of any Chinese artist making *outdoor* sketches such as Nicholas Poussin made of the *Campagna*, Constable of *Salisbury Cathedral* or those of Claude Lorrain, who sketched everywhere. The transformation of the landscape into such form as will produce favorable impressions on the mind of the beholder is the memory reproduction of the artist, who is able to select for himself such features as would be sure to impress others because they had already fixed themselves upon his own consciousness. His landscape is a reconstruction by his imaginative faculties and not a composite of actual sketches.

Much of Chinese landscape painting has been done in monochrome, which allows of more freedom of expression than colored



paintings. In no landscape is there an attempt to depict the colors of the sky or water; whenever color is introduced it is that of the hillside, a tree, a rock, a plant or the clothing of some figure. The blank spaces of the paper or silk on which a landscape is sketched also play their own part, and it is by no means an unimportant one, especially in representing the depth and extent of scenes. So skilfully were these blank spaces used by Chao Pai-chü that he earned the name of *Ch'ien-li*—a thousand *li*; one could look at his landscapes and see in them such an illimitable stretch. Such spaces are common in all classes of Chinese paintings, but in no other class are they so valuable in forming part of the picture itself, as in landscapes they add to the vastness of outlook and also to the grandeur of mountain scenes. In the landscapes of the T'ang color was dominant. The two Lis—Li Ssu-hsün and Li Chao-tao, and also Wang-Wei, depended to a large extent upon coloring for their effects, but the great artists of the Sung dynasty trusted to the skill of their brush-strokes in monochrome, and rarely introduced colors. It seems that they distrusted color as likely to draw attention to itself and distract it from the unity and harmony of the scene depicted. In other words, they feared what has been called "*chromatic impertinence*". Li Ch'êng depicted "*Winter Crows*"—Han Ya, "*Winter Forests*"—Han Ling, "*Studying a Tablet*"—Tu Pei, and in these needed no colors. His only recorded use of colors was in his snow pictures. Tung Yüan painted the hills of Szechuan in shadowy mist and driving rain, and, like his master Li Ch'êng, found snow the only occasion he had for the use of color. Hsü Tao-ning was also a monochromist in his painting of autumn hills. Kuo Hsi used colors so sparingly that he is no exception to the rule, and the later artists Ma Yüan and Hsia Kuei conformed to the tradition of their masters. Monochrome is the glorification of the literary man's outfit of brush and ink and the symbol of his freedom of expression. With these Sung landscapists the intellectual and imaginative faculties were stronger than their sensuous delight in color. It might even be said of them that, like Samuel Palmer, they preferred literature to art and that their nearest approach to the expression of ideas by making books was to record their sensations in monochrome paintings. The media

for both methods of expression were the same—ink and brush. Some artists like Mi Fei were also authors. So strong were the literary influences of the Sung period that we may be certain the nearer an artist could approach to being a literary man the greater would be the delight of his brush work. His fondness for monochrome was a mental response to the spirit of the age in which he lived—an age of classical erudition, of philosophical discussion and of literary publications.

Flatness is the besetting snare of monochromes, but this has been studiously avoided by the Sung landscapists. One can never think of their work as having the superficial accuracy and flatness of photographic effects; on the contrary, they always seem to bring out the essential qualities of a landscape. One of the first duties of an artist was to decide between the principal and the subordinate features, or, as it was expressed, between the relative position of a host and his guests. "*The Great Mountain*", as Kuo Hsi said, "*must dominate the surrounding lower hills*". Whether grandeur or distance, rain or wind, whatever is the dominating idea, this must be emphasized and thus the danger of flatness be avoided. Where the painting revealed no such overmastering principle there was always a tendency to insipidity, and this quality is the sign and the condemnation of the work of the copyists, who often rivalled their masters in their skill of brushwork but utterly failed in catching the dominant feature of the landscape. They were not confined to our convention of perspective. Sometimes the view is taken from one hilltop looking out over others still higher and separated by intervening valleys. Again, the beholder is on a hill looking up a valley beyond which ridges of hills fade away into the distance. At one time the correct view is obtained by standing at the right hand side of the painting and at others by standing on the left. The beholder is never painted as stationary. He must adjust himself to the artist rather than compel the artist to work as if an observer could not move. The perspective is linear and has regard only to the positions, magnitudes and forms of the objects delineated.

The importance of brush strokes—*pi fah*—became both the greatest glory and the most insidious peril of the Sung landscapists. They were masters of the brush and their style of mastery was

the standard of division into schools. The most fundamental difference is between artists who used coarse thick strokes—*ts'u pi*, and those who preferred thin slender ones—*hsi pi*. The thick strokes were generally used by the bold, free souls, who were less trammelled by convention than their fellows of the delicate fine lines. It was next to impossible to use any coloring as an accompaniment to their coarse strokes. Monochrome became a necessity with this class of artists, whereas a touch of color was often needed to rescue the gentler style from the dangers of effeminacy. Mi Fei had a style of his own which approached that of our western artists. He did not trust to single strokes, whether thick or thin, for the expression of his conceptions; he piled ink upon ink by using strokes upon strokes. His hills were a mass of solid ink which thinned out into the light shades of the mist. Even his trees were solid patches in which the trunk and branches were outlined by the use of a darker shade of ink. Other artists outlined their hills with lines, but Mi Fei preferred solidity.

The hock at the end of lines, or wrinkles—*ts'un fah*, used in the delineation of mountains, forms also a basis for classification. Li Ssu-hsun used the small axe strokes—*hsiao fu p'i t'sun*; while Wang Wei used the raindrop strokes—*yü tien ts'un*. There were also the large axe strokes—*ta fu p'i ts'un* of Li T'ang, the *ma pi ts'un* of Tung Yuan, and such other refinements of style as lotus leaf veins—*ho hua ching ts'un*, convoluted clouds—*chüan yün ts'un*, and many others. The over-elaboration of the differences of method in calligraphic painting proved to be a peril. Later artists copied the style and missed the spirit, but their work came to be prized as highly as that of the greater artists. Wang Hui, of the early years of the late Ts'ing dynasty, excelled almost any of the Sung artists in his command of the brush. This has endeared him to modern intellectuals, and good specimens of his work now bring higher prices than those of Sung artists, which are much superior in artistic inspiration. This is entirely due to the perfection of Wang's brush-strokes. If art were only technique Wang would rank as one of China's greatest artists, for in this respect he excels either Li Ch'êng or Tung Yüan. His is the beauty of the gentle dove which can be handled and fondled;

the great Sung masters soared in the heavens like eagles beyond the reach of ordinary men, but still within the scope of admiring vision. Their various styles were picked out by later pupils; as for the artists themselves, these were but the natural expression of their unfettered spirits.

Kuo Hsi said that a landscape is immense and must be viewed from a distance in order that the relation of the hills and streams may be understood. The artist must be so intimate with nature that he can pierce the secrets of the scenery about him and select the all-important features. The mass of a good Chinese landscape always prevails over the details. The beauties are not those that can be seen through a microscope or reading glass; it is the broad scope, the immense depth, that form their charm. It may be a dull misty day on the hillsides, but, true to nature, the atmosphere is often clear even on the dullest of such days. Things may be seen distinctly, even though they are sombre, in

*"that clear obscure,  
So softly dark and darkly pure."*

On the contrary, bright sunlight is no guarantee that one's vision may extend to great distances, or even that near objects may be seen without obscurity. The Western Hills are a very good test of visibility. Often on bright days not a trace of them may be seen from Peking, whereas my clearest views of their grand sweep have been on overcast days. In depicting nature Chinese artists were well justified in their avoidance of the strong contrasts of light and shade as found on bright sunshiny days and in their choice of dull atmospheres, for they were brought thereby into intimate communion with nature. Their paintings are sombre, but are full of subtle mystery. They are not luminous, but neither are they obscure. They have not chosen nature on picnic; their nature is the great mystery in the face of which we pass our days. Man is ever in the presence of this over-mastering power of earth and air, hills and water, which control his fortunes and often even the measure of his life. Nature is no playful child to be trifled with and amused by; she is a mysterious power, full of glory and mystery. Man is only the third of the three great powers, heaven, earth and man—*tien, ti, jen*, whose importance equals only the



grade in which he is traditionally placed. Heaven is almighty, earth is mysteriously subject to heaven's ordinances, and man is the servitor of both. The landscapist interprets heaven's powers as he finds them revealed on the earth, and he stands always in awe and reverence of them. His is not an anthropomorphic deity; heaven is an over-ruling law as interpreted by Chu Hsi, the standard commentator of classical literature. Nature in this philosophy is grand, dignified and mysteriously silent.

A knowledge of China's geography is necessary to an understanding of its landscape painters. Just as one cannot rightly appreciate Claude Lorrain without having seen *Italy*, or Ruysdael without knowing *Holland*, so one must have seen *Chinese* landscapes in order to judge of their interpretation by Chinese painters. Tung Yüan painted the hills of his own native Kiangnan in the vicinity of Nanking. Fan Ku'an studied the shifting clouds and drifting mists from his retreat in the Chung-nan mountain in Shensi. The Lü mountains of Kiangsi, the Kueichi range in Eastern Chehkiang, the hills around the Ch'ien T'ang river in Western Chehkiang, and the numerous hill groups of Szechuan, were all subjects for Sung artists. There also the two lakes—Poyang in Kiangsi Province and the Tung-t'ing in Hunan. The long river which we call the Yangtse'kiang was frequently painted from its source to its mouth—*Ch'iang Kiang Wan Li*. The two Hunan rivers, Hsiao and Hsiang, became as famous in art as in poetry. These all formed parts of the great natural heritage into which Chinese painters were born, and their characteristics are so different from the countries of the west that only a first-hand acquaintance with them is sufficient as a preparation to appreciate their interpretation. There were also historical settings for famous events such as the "Assembly in the Western Garden"—*Hsi Yüan Ya Tsih*, where noted scholars enjoyed the beauty of the landscape, which enveloped them, or *Wang Ch'uan*, the fanciful creation of Wang Wei, with its bamboo groves, deer park, charming pavilions and grand halls. The wellknown palaces such as the Ah Fang Kung or the Ta Ming Kung, the Wei Yang Kung and the Kan Ch'uan Kung were placed in their appropriate surrounding-adossement. In the mind of the Chinese artists these were but parts of the geography of their

country, and there was premised a familiarity with them which is necessarily absent in the case of westerners but none the less needed as a primary equipment of appreciating their wonderful productions.

Too much importance should not be attached to the formal division of Chinese landscapists into the Northern and Southern schools. Li Ssu-hsün is the reputed founder of the *Northern* and Wang Wei of the *Southern* school, but these were positions accorded to them by Sung dynasty writers, who in this matter, as in all others, sought some precedent in former days for distinctions which arose among artists of their own time. Li Ssu-hsün was a well-educated man but not a great scholar. He painted with the strength of freedom. Wang Wei was a poet, literary genius and man of letters, and painted with grace and self-restraint. The different types of the two men are the real reason for their differences in style. The *Pi Chi* says that "*the style of Li's school is formal in details but has no trace of pedantry; that of Wang Wei is studied, unobtrusive, graceful and charming*". There is no suggestion of a geographical distinction between these two schools, for both Li and Wang painted northern scenes. The only reason that these geographical terms have been applied to the schools is that the rigour of climate which usually produces strength and ruggedness is commonly associated with the north, while gentle grace and calm beauty suit the milder climate of the south. In the Northern school the outstanding features suggest grandeur and strength; in the Southern they suggest calmness and repose. The *Northern* may be illustrated by Byron's lines,

*"Ye elements! in whose enobling stir  
I feel myself exalted."*

and the *Southern* by those of Wordsworth,

*"In seeming silence makes  
A soft eye-music of slow-waving boughs."*

In general terms, it is safe to say that whatever few exceptions there may have been in previous periods, the great age of landscape painting did not commence until the close of the Five Dynasties with the work of Kuan T'ung and Ching Hao, who lived on into the Sung Dynasty. Both of these painted in a scholarly

style, which allied them to the Southern school, although they were both eclectics. I have seen specimens of the work of these men. Kuan T'ung's "Heap of Ridged Hills"—*ch'iu Chiang tieh chang*, is a large painting 7' 2" in height and 3' 2" in width. It is on silk. It is not signed, and the ascription to Kuan is on the strength of the opinion of Feng Tzu-yün of Canton. It is a coast scene, in which hill is piled on hill as they rise from the water at the bottom of the picture. Hid away in a valley at the centre of the picture are a few houses, but these are so inconspicuous as not to draw attention to themselves. There is no evidence of human life apart from these houses, and the picture depends entirely upon the rugged beauty of nature in a grand mood. Ching Hao's "The Mountain Village"—*Shan Ch'uan T'u*, is a colored painting on silk 2' 2" in height and 2' 7" in width. It is signed in seal characters "Ho-lui Ching Hao". It was formerly in the collection of Kêng Hsin-kung, from whom it passed into the celebrated group of paintings owned by Prince I. It is mentioned in the *Shu Hua Fang*, in the *Hua Chi* of Mi Fei, and in the *Shin Ku T'ang*. A village clusters among trees at the foot of a great mountain, which is separated by a pass from a smaller mountain on the left. The hills have a delicate green shade. Scrub pines are overtopped by flowering trees scattered among huge boulders. No water is visible, though the location of a mountain stream is clearly suggested. The picture is very indistinct in some places, and it is possible that in its original state some water may have been visible; if not, it is the only Chinese landscape that I have seen where it is not a part.

The great landscapists of the Sung, who are definitely classified by all writers as belonging to the *Northern* school, are Kuo Hsi, Chao Pai-chü, Chao Pai-hsiao, Li T'ang, Liu Sung-nien, Ma Yüan and Hsia Kuei. The adherents of the *Southern* school are Tung Yüan, Chü Jan, Wang Tsi-han, Li Kung-lin and Chao Ling-jang. The position of Li Ch'êng and Fan K'uan is doubtful, though they are generally claimed as belonging to the Southern school. It is more true to the facts to classify them as eclectics along with Kuan T'ung, Ching Hao, Hsü Tao-ning, Lu Hung-yi, Kuo Chung-shu, the two Mis and Ma Ho-chih.

Two specimens of the work of Kuo Hsi which are generally recognized as genuine have been described by me elsewhere (Outlines of Chinese Art, page 228). An excellent specimen of the work of Li Ch'êng is his "*Winter Magpies*"—Han Ya T'u in the Metropolitan Museum, New York. It is on silk and is 4' 8½" in height and 2' in width. It was formerly in the collection of the Emperor Ch'ien Lung and bears five of his seals. It is also attested by seals of Wang Hung-hsu, of the K'ang Hsi period, and Hsiang Yüan-pien, of the Ming Dynasty. There is a full record of this painting in the *Shih Ku T'ang*. A flock of magpies is flying high above a bleak hillside, whose trees are swept with winter's blast. One writer, in describing it, said that he could not look at the picture for any length of time, for it made him feel so cold. One glance at its wintry aspect made him fear that never would there come another springtime. A scroll by Tung Yüan is more cheerful. It is 23' 6" in length and 15" high. A bold rugged landscape is in the background, but there are also pleasant fields, cheerful houses, running water and luxuriant trees. The strength of the artist's work is by no means diminished by the refinement of the scene portrayed. This scroll was in the collection of Chao Mêng-fu, of the Yüan Dynasty, and bears one of his seals.

Fortunately, whatever may be the opinion of critics as to the genuineness of any particular painting, we have the style of the Sung masters diligently preserved for us by the attempts to reproduce their styles on the part of all great artists since their time. One of the best of such reproductions by Tung Ch'ü Ch'ang may be seen in the Government Museum and will reward careful study. The three Wangs at the early part of the late Ts'ing dynasty have left their studies as excellent illustrations of the various styles. One of the best examples of such studies is that of T'ang Tai, of the Ch'ien Lung period, who worked constantly in conjunction with Joseph Castiglione. These studies place the work of the great artists in juxtaposition and enable one to readily see the differences in style.

One salient point of Chinese landscape painting is that it is true to the national spirit. No one could mistake it for the scenery of any other country, and we must remember that great masters



were painting it a thousand years before similar work was attempted in Europe. Neither has it ever suffered the anachronisms of filling the wooded dells of England and France with the "*lightsome nymphs*" imported from Greece via Rome. None of her artists would have tried to do what the early painters of scriptural scenes did in clothing their characters in the garb and placing them in the scenery of their own countries. Her soil has been trod by her own great warriors, poets, litterateurs and famous women. Whenever a human figure was needed it could be supplied from its own history, or, if an imaginary character was needed, China's folk-lore could supply it. Any building or pavilion introduced into a landscape was true to China's national style as were also trees, shrubs and flowers. It is this candid adherence to national traditions that causes a response in the heart of every Chinese when he sees these landscapes, which cannot be mistaken for any place other than his land. As T'ao Ch'ien says in one of his poems,

*"Shady, shady the wood in front of the Hall  
At midsummer full of calm shadows.*

. . . . .  
*Distant, distant I gaze at the white clouds,  
With a deep yearning I think of the sages of antiquity."*

# YEN YING, STAATSMANN UND PHILOSOPH, UND DAS YEN-TSE TSCH'UN-TCH'IU

VON ALFRED FORKE

## I. Einleitung

Yen Ying ist einer der berühmten Staatsmänner des chinesischen Altertums, welcher mit Kuan Tschung und Tse Tsch'an auf eine Stufe gestellt wird. Das *Tso-tschuan* und das *Schi-tchi* berichten ausführlich über ihn, das Kap. 62 des *Schi-tchi* enthält seine Biographie. Am besten aber lernen wir ihn kennen aus dem Werke, welches seinen Namen führt, dem *Yen-tse tsch'un-tch'iu*.

Ein Werk mit diesem Titel muß schon im zweiten Jahrhundert vor Christus existiert haben, denn Sse-ma Tsch'ien sagt in der Biographie (Kap. 62, S. 4 v.), daß er es gelesen habe, und daß es sehr klar geschrieben sei, eine Eigenschaft, welche wir auch bei dem *Yen-tse tsch'un-tch'iu* in der uns vorliegenden Form finden.

Liu Hsiang 劉向 (1. Jahrh. v. Chr.) hat die erste uns bekannte Ausgabe besorgt. Sein Thronbericht darüber ist uns erhalten und wird als Vorrede in den modernen Ausgaben mit abgedruckt. Darin sagt er, daß ihm 11 Bücher 篇 *Yen-tse* aus dem Kaiserlichen Archiv im Palast 中書, 5 Bücher des Großhistoriographen 太史, 1 Buch, das ihm selbst gehörte, und 13 Bücher des 長社尉 *T'san* 參 zur Verfügung standen. Es waren im ganzen 30 Bücher mit 838 Kapiteln oder Abschnitten 章. In Gemeinschaft mit dem genannten *Ts'an* schied er hiervon 22 Bücher = 638 Kapitel, die doppelt waren, aus, und behielt 8 Bücher mit 215 Kapiteln übrig. Daraus entstand die neue Ausgabe, welche wir heute haben. Das Exemplar des Kaiserlichen Archivs hatte 36 Kapitel, die andern 71 Kapitel weniger als die neue Ausgabe. 838 — 638 gibt 200, nicht 215 Kapitel. Entweder ist ein Irrtum in den Zahlen, oder

Liu Hsiang hat einige Kapitel zerteilt und dadurch 15 mehr erhalten.

Schon Liu Hsiang hat jedem Kapitel eine Überschrift, welche den Inhalt kurz angibt, hinzugefügt, oder er fand diese Titel schon vor (Huang I-chou 黃以周, Vorwort zum *Yen-tse tsch'un-tch'iu tchiao-k'an* und Ku Kuang-tch'i 顧廣圻, Nachwort). Sun Hsing-yen 孫星衍 läßt diese Überschriften und die anscheinend auch von Liu Hsiang herrührenden kurzen kritischen Bemerkungen am Ende und zu Anfang einiger Kapitel sowie Varianten weg. Die ersten 6 Bücher bezeichnet Liu Hsiang als 內篇, die beiden letztern als 外篇. Von den ersteren sagt er, daß sie loyale Ermahnungen an den Fürsten des Yen-tse enthielten und in vortrefflichem Stile geschrieben seien, und daß die darin aufgestellten Grundsätze mit denen der Klassiker vollkommen übereinstimmten. Die Kapitel in Buch VII seien nur Varianten von Kapiteln der vorhergehenden Bücher und in abweichendem Stile. Liu Hsiang hat sie aber nicht auslassen wollen und daher in seinem Buche vereinigt. Der Inhalt des 8. Buches stimme gar nicht mit den Klassikern überein. 8 Kapitel davon seien gegen Konfuzius gerichtet und schienen nicht Aussprüche des Yen-tse zu enthalten, sondern von späteren Sophisten verfaßt zu sein. Trotzdem hat Liu Hsiang auch diese Abschnitte nicht ausscheiden wollen. Als besonders lesenswert empfiehlt er nur die 6 ersten Bücher und scheint die Echtheit der beiden letzten stark in Zweifel zu ziehen.

Aus den 8 Büchern 八篇 in der Bibliographie des Han-schu machte man später 八卷 und, indem 2 Bücher in eins zusammengezogen wurden, 七卷, so in der Sui und T'ang Dynastie (隋志 und 唐志). Im *Schi-tchi*-Kommentar ist von 七畧 die Rede. Sun Hsing-yen in der Vorrede zu seiner Ausgabe erklärt dies dadurch, daß zu jener Zeit Buch VII und VIII in eins vereinigt wurden, und tut dasselbe. Außerdem bemerkt er aber, daß in schlechten Ausgaben auch oft Buch VII mit VI verbunden sei, so daß dann Buch VIII zu Buch VII werde.

In der Sung-Epoche erscheint unser Werk in 12 Büchern 十二卷 (*Tsch'ung-wên tsung-mu* 崇文總目, *Wên-hsien t'ung-k'ao* 文獻通考, *Yü-hai* 玉海). Sun Hsing-yen meint, 12 sei ein Schreibfehler für 14. Diese Zahl ergebe sich daraus, daß 7 Bücher jedes in zwei Hälften geteilt seien. Einen Schreibfehler in so vielen

Fällen anzunehmen hat nicht viel Wahrscheinliches für sich. Vermutlich hat man in der Sung-Zeit nur die 6 ersten als unzweifelhaft echt anerkannten Bücher gedruckt und aus einem Buch zwei gemacht. Die alten Sammlungen, welche dem Liu Hsiang vorlagen, 11 Bücher des Kaiserlichen Archivs und 13 Bücher des *Ts'an*, müssen ähnlich geordnet gewesen sein. Möglicherweise gab es in der Sung-Zeit noch eine Ausgabe, welche auf diese direkt zurückging.

Die Ming-Ausgaben haben wieder 8 Bücher, aber die beiden letztern als 外篇 pflegten im Anhang nur klein gedruckt zu werden, oder die Angriffe gegen Konfuzius und andere Kapitel waren ganz ausgelassen. Die Ausgabe des Wu Mien-hsio 驚兔學 z. B. hatte 8 Bücher, aber nur 203 Kapitel.

Wohl kein chinesischer Kritiker nimmt an, daß Yen-tse selbst der Verfasser des nach ihm benannten Werkes sei. Im 6. Jahrh. v. Chr. war das Bücherschreiben noch nicht üblich, selbst Philosophen wie Konfuzius schrieben ihre Ansichten nicht selbst nieder, sondern beschränkten sich auf das mündliche Lehren. Es gab nur Staatsdokumente wie das Schu-king, Schi-king, I-king, Tsch'un-tch'iu, Tschou-li, von denen man annahm, daß sie alles Wissenswerte enthielten, so daß den Gelehrten nichts weiter als das Erklären dieser heiligen Schriften blieb. Selbst etwas ganz Neues zu schaffen wurde fast als ein Mangel an Achtung den alten Weisen gegenüber empfunden, denn es zeigte ja, daß jene nicht schon alles gewußt hatten. Wie haben wir uns nun das Werk entstanden zu denken?

Verschiedene Schriftsteller der Sung-Zeit nehmen daran Anstoß, daß in der Sung-Periode die Ausgaben des *Yen-tse tsch'un-tch'iu* 12 Bücher zählten, während es früher 7 oder 8 waren, und glauben, daß das Original nicht mehr vorhanden und die Sung-Ausgabe später nach der Tradition über Leben und Lehre des Yen-tse von irgend jemand zusammengestellt sei (*Tsch'ung-wên tsung-mu*, Yü-hai). Die abweichende Zahl der Bücher läßt sich aber wie oben in befriedigender Weise erklären.

Nach einer älteren Ansicht würde das *Yen-tse tsch'un-tch'iu* aus dem *Tsch'un-tch'iu* des Tch'i-Staates stammen, der Chronik von Tch'i, welche von Mên-tse erwähnt wird. Yen-tse lebte in Tch'i (Kung Ts'ung-tse 孔叢子, Fêng-su t'ung 風俗通). Das ist



unmöglich, denn unser Werk ist keine Chronologie wie das *Tsch'un-tch'iu* von Lu oder das *Tschu-schu tchi-nien*, die Bambuschronik, welche das Geschichtswerk des Wei-Staates war (Chavannes, *Mém. Hist.* Vol. V, S. 446), sondern eine Sammlung von Gesprächen des Yen-tse, ähnlich dem *Mêng-tse*. Der Name *tsch'un-tch'iu* 春秋 bedeutet nicht nur eine Chronik, sondern wird auch von andern Werken historisch-philosophischen Inhalts wie dem *Lü-schih tsch'un-tch'iu* 呂氏春秋 des Lü Pu-wei und angeblich auch von Schriften des Yü-tch'ing 虞卿 dem *Yü-schi-tsch'un tch'iu* 虞氏春秋 und des Lu Tchia 陸賈 gebraucht.

Liu Tsung-yuan 柳宗允, 773—819 n. Chr., verfißt die Annahme, daß das *Yen-tse tsch'un-tch'iu* von einem Anhänger des Mê-tse in Tch'i geschrieben sei. Yen-tse selbst sei zwar kein Mehist gewesen, aber sein Werk sei später im mehistischen Geiste verfaßt worden. Liu Tsung-yuan findet alle Grundsätze des Mê-tse im *Tsch'un-tch'iu* wieder, sein Hauptprinzip, die Sparsamkeit, wodurch Yen-tse besonders berühmt geworden ist, ferner die Gleichmäßigkeit, gegenseitige Liebe, Verdammung der Musik, der üppigen Begräbnisse, der langen Trauer, die Verurteilung der Konfuzianer, der Glaube an die Geister. Auch sei häufig gesagt, daß Mê-tse die Ansichten des Yen-tse billigte. Es kann zugegeben werden, daß sich einzelne Berührungspunkte mit dem Mehismus finden, wie das Betonen der Mäßigkeit im täglichen Aufwand und bei den Begräbnissen, aber nicht so viele, wie Liu annimmt. Von der Gleichmäßigkeit und der gegenseitigen Liebe im mehistischen Sinne ist nirgends die Rede, gegen den Krieg spricht Yen-tse niemals, die Musik an sich wird nicht verurteilt, sondern nur ihr Übermaß, und Yen-tse ist den Geistern gegenüber äußerst skeptisch und weit entfernt von Mê-tses Gläubigkeit. Die meisten Angriffe gegen Konfuzius rühren wahrscheinlich gar nicht von Yen-tse her. Andererseits stimmt er in manchen Punkten mit Konfuzius überein, indem er z. B. für Riten und Musik eintritt. Am Schluß mancher Kapitel wird hinzugefügt, daß Konfuzius seine Zustimmung ausgesprochen habe, viel öfter als Mê-tse erwähnt wird. Aus diesen Gründen müssen wir die Hypothese, daß das *Yen-tse tsch'un-tch'iu* ein mehistisches Werk sei, ablehnen.

Der moderne Herausgeber Sun Hsing-yen, ein tüchtiger Gelehrter, hält das Werk für echt und mit dem von Liu Hsiang

herausgegebenen übereinstimmend. Es fänden sich manche Parallelstellen in andern Werken der Tschou, Tch'in- und Han-Epoche, aber der Wortlaut des *Tsch'un-tch'iu* weiche stets etwas davon ab. Wäre es eine Fälschung, so würde es einfach davon abgeschrieben sein. Die Lesart des *Tsch'un-tch'iu* sei oft besser als z. B. die des *Tso-tschuan* oder *Schi-tchi* und der Stil sehr altertümlich. Einige meinten, daß es aus Sammelwerken und Kommentaren der T'ang- und Sung-Zeit abgeschrieben sei, aber die Stellen in diesen stimmten auch nicht genau damit überein und stellten sich vielfach als ganz ungenaue Zitate dar.

Der Umstand, daß viele Gespräche in zwei und mehreren Fassungen vorliegen, spricht gegen eine spätere Fälschung. Er erklärt sich ganz ungezwungen aus der verschiedenen Überlieferung und Aufzeichnung der Aussprüche des Yen-tse. Wäre das Werk erst in der T'ang-Zeit von einem Verfasser geschrieben, so würde er nicht oft dieselbe Geschichte in verschiedener Form erzählt — das ganze Buch VII enthält solche Varianten —, sondern derartige Doubletten weggelassen haben. Liu Hsiang hat sie aus einer gewissen Pietät beibehalten.

Sun Hsing-yen denkt sich die Entstehung des Werkes so: Nach dem Tode des Yen-tse beklagten ihn seine Gastfreunde, sammelten alle seine Aussprüche und machten ein Buch daraus. In ähnlicher Weise wird es vermutlich entstanden sein. Yen-tse genoß als Minister und Ratgeber dreier aufeinander folgender Fürsten das größte Ansehen. Seine Aussprüche, welche sich durch ihren Freimut und ihre Schärfe, oft auch durch eine feine Ironie auszeichneten, waren berühmt und in aller Munde. Der Fürst, die Hofbeamten und Yen-tse selbst werden sie weitererzählt haben, und es ist nicht ausgeschlossen, daß schon zu seinen Lebzeiten manche von Freunden und Bewunderern aufgezeichnet worden sind. Jedenfalls ist anzunehmen, daß nach seinem Tode eine Aufzeichnung und Sammlung erfolgte. Herzog Tsching bewunderte und schätzte Yen-tses Ratschläge sehr, die dieser ihm teils aus eigener Initiative erteilte, um seinen Herrn von übereilten und verfehlten Schritten abzuhalten (Buch I und II 諫上 und 諫下), teils auf dessen Befragen (Buch III und IV 問上 und 問下). Er mußte ein Interesse daran haben, daß diese weisen Lehren nicht verloren gingen und auch seinen Nachfolgern noch zugute kämen.

Die Tatsache, daß eine solche Sammlung im Kaiserlichen Archiv und eine andere in der Bücherei des Großhistoriographen vorhanden war, scheint darauf hinzudeuten, daß die Sammlung auf Regierungsbefehl erfolgt war. Chinesische Fürsten haben sich von jeher um die Veröffentlichung der Werke großer Gelehrter bemüht. Fraglich ist, ob es anfangs nur eine oder mehrere voneinander ganz unabhängige Sammlungen der Aussprache des Yen-tse gab. Da Liu Hsiang von der Ausscheidung ganzer Bücher spricht, so scheint es, als ob die einzelnen Sammlungen, welche ihm vorlagen, nicht nur in einzelnen Kapiteln, sondern in ganzen Büchern übereinstimmten. Wir haben es also wohl nur mit einem Text in etwas kürzerer oder erweiterter Fassung und in verschiedener Anordnung zu tun, daher die 5 Doppelbücher (?) = 10 Bücher des Historiographen, die 11 Bücher des Kaiserlichen Archivs und die 13 Bücher des Ts'an. Das eine Buch des Liu Hsiang selbst kann nur ein Auszug oder ein Extrabuch gewesen sein, das in den andern Ausgaben fehlte. Da sich im *Tso-tschuan* verschiedene, zum Teil wörtlich zitierte Stellen aus dem *Yen-tse tsch'un-tch'iu* finden, so können wir annehmen, daß das Werk schon im 5. Jahrh. v. Chr. existiert hat.

Die Art seiner Entstehung auf Grund von Tradition bringt es mit sich, daß es nicht in allen Einzelheiten historisch sein kann. Es muß auch Irrtümer und Zusätze enthalten, die festzustellen natürlich nicht leicht ist. Einen Anachronismus enthält der Schluß von Buch I, Nr. 11, wo von der Ermordung des Herzogs Tschien und der Erlangung der Herzogsgewalt durch die Familie T'ien im Jahre 379 v. Chr. die Rede ist. Yen-tse starb schon 500. Anachronistisch ist auch die Erwähnung des Tsêng-tse, der bei Yen-tses Tode erst 5 Jahre alt war (Buch IV, Nr. 28, Buch V, Nr. 23, 30) und des Tse Kung (Buch V, Nr. 21), welcher erst 520 geboren wurde, zwei Jahre nach dem Besuche, welchen Yen-tse als Gesandter in Lu machte (522 v. Chr.), wobei er angeblich von Tse Kung aufgesucht sein soll.

Das *Yen-tse tsch'un-tch'iu* liegt uns heute vor in einer Textausgabe des Ku Kuang-tch'i 顧廣圻 (1814 n. Chr.) mit Inhaltsverzeichnis, Überschriften und Numerierung der einzelnen Abschnitte oder Gespräche. Diese Ausgabe ist im *Tse-schu po-tchia* 子書百家 als Nr. 34 enthalten, wo Yen-tse unter den Juristen

法家 steht, worauf er keinen Anspruch hat. Ich zitiere danach, da diese Ausgabe für schnelle Orientierung und Übersicht sehr bequem ist. Ferner haben wir die Ausgabe des Sun Hsing-yen 孫星衍 in der Sammlung *Tsching-hsün t'ang ts'ung-schu* 經訓堂叢書 ohne Inhaltsverzeichnis und Überschriften, Buch VII und VIII in eins zusammengezogen. Textlich weicht sie nur wenig von der ersten ab. Der Text des Yen-tse ist uns sehr gut überliefert und enthält wenig korrumpierte Stellen. Sun fügt am Schluß einen Kommentar in zwei Büchern: *Yen-tse tsch'un-tch'iu yin-yi* 晏子春秋音義 hinzu, in welchem er schwierige Ausdrücke erklärt und Varianten aus Parallelstellen bringt. Aus vorchristlicher Zeit kommen in Betracht das *Tso-tschuan*, *Schi-tchi*, *Mê-tse*, *Lieh-tse*, *Mêng-tse*, *Lü-schi tsch'un-tch'iu*, *Huai-nan-tse*, aus nachchristlicher, besonders der T'ang- und Sung-Zeit: *Han-schi wai-tschuan*, *Fêng-su t'ung*, *Wên-hsüan tschu*, *Schuo-yuan*, *I-wên lei-tchü*, *Schi-tschuan*, *T'ai-p'ing yü-lan*, *I-lin*, *Tsch'u hsüch tchi*. Suns Ausgabe ist auch in den Sammelwerken *Erh-schi-êrh tse* 二十二子 Nr. 10 und *Tse-schu êrh-schi-wu tschung* 子書二十五種 Nr. 4 abgedruckt. Darin ist außerdem noch das *Yen-tse tsch'un-tch'iu ichiao-k'an* 晏子春秋校勘 in zwei Büchern, textkritische Bemerkungen zum *Tsch'un-tch'iu* von Huang I-tschou 黃以周 (1876 n. Chr.) abgedruckt.

Im *Sse-kutch'üan-schutsung-mu* (Tchien-lungs Katalog) Kap. 57, S. 4 r. ist Yen-tses Werk als Biographie aufgeführt, was es nicht ist. Es wird als ältestes biographisches Werk 傳記之祖 bezeichnet.

## II. Leben des Yen Ying

Yen-tses 晏子 Nachname 名 ist Ying 嬰, sein posthumer Name P'ing 平, sein Beiname Tschung 仲 (*Schi-tchi* Kap. 62). Nach Liu Hsiang würde P'ing-tschung sein posthumer Ehrenname sein. Sein Vater hieß Yen Huan-tse 晏桓子 mit Nachnamen Jo 弱. Nach seinem Tode trauerte er um ihn in sehr einfacher Weise, nicht nach dem für hohe Beamte üblichen Zeremoniell (Buch V, Nr. 30). An Körpergestalt war Yen-tse sehr klein, er soll nur 6 Fuß = 1,20 m gemessen haben (*Schi-tchi* Kap. 62, S. 4 r.). Yen-tse war gebürtig aus I-an hsien in Kao-mi, Lai-tschou fu (Schantung).

In seinem Heimatstaate Tch'i 齊 diente Yen-tse drei aufeinander folgenden Herzögen, Ling 靈, 581—553 v. Chr., Tschuang



莊, 552—547, und Tching 景, 546—489 v. Chr., sein Leben muß also den größten Teil des 6. Jahrh. ausgefüllt haben. Sein Geburtsjahr läßt sich nur annäherungsweise bestimmen. Yen Ying wird im *Schi-tchi* Kap. 32 (Chavannes, *Mém. Hist.* Vol. IV, S. 68) zuerst im Jahre 555 erwähnt, als Herzog Ling von Tchin und seinen Bundesgenossen geschlagen nach seiner Hauptstadt Lin-tse floh und Yen Ying ihn zurückhalten wollte. Damals muß er doch wohl wenigstens 25 Jahre alt gewesen sein, und er wäre demnach um 580 v. Chr. geboren. Viel älter kann er kaum gewesen sein, denn sein Todesjahr wird auf 500 gesetzt, was schon ein Alter von 80 Jahren gibt. In so jugendlichem Alter wird Yen-tse schwerlich schon ein höheres Amt bekleidet haben. Im *Schi-tchi* Kap. 32 (Chavannes l. c. S. 78) heißt es: „Yen Ying starb in diesem Jahre“ 是歲晏嬰卒, nämlich im 48. Jahre des Herzogs Tsching von Tch'i = 500 v. Chr. Mayers und sich ihm anschließend Giles geben als Todesjahr 493 v. Chr. Das muß auf einer Verwechselung beruhen. Im *Schi-tchi* folgt auf die zitierte Stelle unmittelbar das Jahr 493, aber der Todesfall gehört zu dem vorhergehenden Abschnitt. Somit hätte Yen Ying von 580—500 v. Chr. gelebt.

Wir wissen von seinem Verhältnis zum Herzog Ling sehr wenig. Als 555 v. Chr. Tchin mit seinen Bundesgenossen Lu, Sung, Wei, Tsch'êng, Tsao, Tchü, Tschu, Têng, Hsieh und Tchi die Hauptstadt von Tch'i belagerte und Herzog Ling fliehen wollte, sagte Yen Ying: „Unser Fürst hat keinen Mut. Nach dieser Nachricht wird er nicht mehr lange standhalten“ (*Tso-tschuan*, Legge, *Chinese Classics* Vol. V, S. 483). Von den Gesprächen, welche Yen-tse mit diesem Fürsten hatte, ist nur eins erhalten (Buch VI Nr. 1), was wohl auch darauf hinweist, daß seine Beziehungen zu ihm keine lebhaften gewesen sind. Die Unterredungen mögen auch, da sie am weitesten zurücklagen, vergessen worden sein.

Tschuang, der Nachfolger des Herzogs Ling, entsprach dem Ideal eines Fürsten sehr wenig. An Mut fehlte es ihm nicht, aber an den andern Fürstentugenden. Sein Privatleben war sehr ausschweifend, er war ein Draufgänger, dem Kühnheit und Gewalt über alles gingen. Zuerst folgte er den Ratschlägen des Yen Ying und überhäufte ihn mit Ehren und Pfründen, aber das dauerte

nicht lange. Yen Ying riet ihm vom Kriegführen ab und schlug ihm vor, lieber durch seine Tugend und musterhafte Regierung die Herzen des Volkes für sich zu gewinnen. Der Herzog hörte nicht auf ihn und unternahm mehrere Feldzüge, unter anderem besiegte er Tchin und verlor dabei sehr viele Soldaten, was das Volk mißmutig machte. Yen-tse warf ihm Mangel an Wohlwollen und Gerechtigkeit vor, und daß er nur die rohe Gewalt, nicht die Weisheit ehre, was nur zum Unheil führen könne. Er gab ihm alle Städte und Auszeichnungen, die er ihm verliehen hatte, zurück und verließ den Fürsten, der sich nicht belehren lassen wollte, um nicht mit ihm zugrunde zu gehn. „Als er in seinen Wagen stieg, seufzte er tief, dann lachte er plötzlich auf. Sein Wagenlenker fragte ihn, weshalb Seufzen und Lachen so schnell bei ihm aufeinander folgten, und Yen-tse erwiderte: „Ich beklage meinen Fürsten, welcher dem Verderben nicht entfliehen wird, darum seufzte ich, und ich lachte, weil ich froh bin, mein eigener Herr zu sein und nicht mit zu sterben brauche““ (Buch V Nr. 2). Yen-tse zog sich in die Einsamkeit zurück und bewohnte ein Haus, das rings von dichtem Gebüsch umwachsen war. Nach einer andern Lesart hätte er mehrere Jahre im Osten am Meere ein Feld bestellt. Beides mag der Fall gewesen sein (Buch III Nr. 2 und Buch V Nr. 1).

Ts'ui Tschu 崔杼, ein Nachkomme des Herzogs Ting von Tch'i, um 1100 v. Chr., hatte eine sehr schöne Frau. Mit dieser fing Herzog Tschuang eine Liebschaft an und begab sich beständig in Ts'ui Tschus Haus. Einmal nahm er sogar dessen Hut mit fort und gab ihn jemand anders. Ts'ui Tschu wollte Rache nehmen und, als Tschuang mit Tchin im Kriege lag, den Herzog ermorden lassen, fand aber keine Möglichkeit dazu, bis der Herzog einen seiner Begleiter, Tchia Tchü durchpeitschen ließ. Dieser verband sich mit Ts'ui Tschu und erspähte eine günstige Gelegenheit, um sich zu rächen. Bei einem Feste, welches der Herzog gab, ließ sich Ts'ui Tschu wegen Krankheit entschuldigen. Am nächsten Tage begab sich der Herzog in das Haus des Ts'ui Tschu, um sich nach seinem Befinden zu erkundigen und seine Geliebte aufzusuchen. Diese zog sich aber in ihre Gemächer zurück, wo sich auch ihr Gatte befand. Der Herzog hielt sich an einer Säule und sang, wahrscheinlich um sich bemerkbar zu machen oder um seine

gänzliche Nichtachtung des Ehemanns zu zeigen. Inzwischen hatte Tchia Tchü die Gefolgsleute des Herzogs zurückgehalten und das Tor geschlossen. Nun kamen Ts'ui Tschu's Mannen heran. Der Herzog erstieg einen Turm und bat, man möge ihn freilassen, aber jene wollten nicht. Auch sein Vorschlag, eine Vereinbarung zu treffen, wurde abgelehnt. Schließlich erbat er sich die Erlaubnis, sich selbst in seinem Ahnentempel das Leben nehmen zu dürfen, aber auch damit drang er nicht durch. Die Soldaten sagten zu ihm: „Euer Hoheit Diener, Ts'ui Tschu, ist sehr krank, und kann Eurer Hoheit Befehl nicht entgegennehmen. Wir können nur seinem Befehle gehorchen und sind angewiesen, da dieses Haus dem herzoglichen Schlosse so nahe liegt, Wüstlinge festzunehmen.“ Der Herzog versuchte nun, über die Mauer zu klettern und zu fliehen, aber er wurde von einem Pfeilschuß in den Schenkel getroffen, fiel rücklings herab und wurde von den Soldaten erschlagen. In dem sich dabei entspannenden Kampfe fielen noch verschiedene Anhänger des Herzogs, und auch Tchia Tchü fand seinen Tod (*Tso-tschuan* [Herzog Hsiang 25. Jahr], Legge, Ch. Cl. V, S. 514 und *Schi-tchi* Kap. 32, S. 17 v., Chavannes, *Mém. Hist.* IV, S. 71).

„Nachdem Ts'ui Tschu den Herzog Tschuang hatte erschlagen lassen, trat Yen-tse an das Tor des Ts'ui Tschu heran. Seine Begleiter fragten ihn, ob er für den Fürsten sterben würde. Yen-tse antwortete: ‚Wenn es nur mein Fürst war, werde ich für ihn sterben.‘ Jene fragten weiter, ob er etwa das Land verlassen würde, und Yen-tse erwiderte: ‚Wenn es nur meine Schuld war, werde ich außer Landes gehen.‘ Jene fragten, ob er zurückkehren werde, und er sagte: ‚Wie sollte ich in mein Heim zurückkehren, da mein Fürst tot ist? — Der Fürst beherrscht das Volk nicht in der Weise, daß er über ihm steht, sondern die Götter des Landes sind das Ausschlaggebende, und man dient dem Fürsten als Untertan nicht, um für seinen Unterhalt zu sorgen, sondern die Götter des Landes sind zu erhalten. Wenn daher der Fürst für die Götter des Landes den Tod erleidet, so stirbt man für ihn, und wenn er um ihretwillen das Land verläßt, so folgt man ihm. Stirbt aber ein Fürst in einer Privatsache, oder flieht er deshalb, so wird nur ein ganz intimer Freund für ihn leiden. Jetzt hat ein anderer seinen Fürsten erschlagen, warum soll ich für ihn sterben oder in die Verbannung gehen, und wie könnte ich zurückkehren?‘ “ —

[„Als sich das Tor öffnete, trat er ein, und Ts'ui-tse sprach zu ihm: ‚Warum stirbst du nicht? Warum stirbst du nicht?‘ Yen-tse antwortete: ‚Als das Unglück anfang, war ich nicht zugegen, und als es sich vollendete, wußte ich nichts davon. Weshalb sollte ich sterben? Außerdem habe ich gehört, daß man dadurch, daß man sich zur Verbannung entschließt, den Fürsten nicht zu retten vermag, und daß auch der Tod um einer gerechten Sache willen zu keinem Erfolg führt. Wäre ich sein Sklave, so würde ich mich erhängen und ihm im Tode folgen.‘“]

„Darauf setzte er sich mit zum Zeichen der Trauer entblößten Armen nieder, neigte sich auf die Leiche des Fürsten und weinte. Dann stand er auf, hüpfte dreimal und ging hinaus. Die Leute sagten zu Ts'ui-tse, er müsse ihn töten lassen, aber Ts'ui-tse entgegnete: ‚Das Volk blickt auf ihn. Lasse ich ihn frei, so gewinne ich das Volk‘“ (Buch V Nr. 2. Bis auf die eingeklammerte Stelle auch wörtlich im *Tso-tschuan* l. c., Legge S. 515 und der letzte Absatz auch im *Schi-tchi*, l. c. Chavannes S. 71).

„Als nach der Ermordung des Herzogs Tschuang durch Ts'ui Tschu und die Einsetzung des Herzogs Tching Ts'ui 崔 und Tch'ing 慶 zu Ministern ernannt waren, zwangen sie alle Gouverneure, Großbeamten, hervorragenden Persönlichkeiten und einfache Leute, an einem Graben im Ahnentempel einen Bluteid zu leisten. Man hatte einen 30 Fuß hohen Altar gebaut, unter dem sich der Graben befand, und ihn rings mit einem Kordon von Soldaten umgeben. Alle, die aus dem Palaste und von außerhalb zum Schwur kamen, mußten ihr Schwert ablegen und in den Kreis eintreten. Nur Yen-tse weigerte sich, und Ts'ui Tschu ließ ihn gewähren. Wenn jemand es wagte, den Schwur zu verweigern, so wurde ihm eine Hellebarde an den Hals gehalten und ein Schwert auf sein Herz gerichtet. Es wurde ihm befohlen, selbst folgenden Schwur zu sprechen: ‚Wenn ich es nicht mit Ts'ui und Tch'ing halte, sondern mit der herzoglichen Familie, möge mich dasselbe Unglück ereilen.‘ Wer nicht sofort sprach und den Finger in das Blut tauchte, verwirkte sein Leben. Sieben wurden auf diese Weise getötet. Als die Reihe an Yen-tse kam, hob er den Becher mit Blut empor, blickte zum Himmel auf und sagte seufzend: ‚Ach, daß Ts'ui-tse diese Schandtät begangen und seinen Fürsten ermordet hat. Wenn ich es nicht mit dem herzoglichen Hause,



sondern mit Ts'ui und Tch'ing halte, möge ich dieses Unglück erleiden.' Darauf neigte er sich und trank das Blut.“ (Nach dem *Schi-tchi* sprach Yen-tse, als er den Schwur leisten sollte: „Dessen werde ich mich nicht schuldig machen. Ich folge nur denen, welche dem Fürsten treu sind und den Göttern des Landes nützen“ (Chavannes S. 72).

„Ts'ui Tschu sprach zu Yen-tse: „Wenn du deine Worte änderst, so werden wir beide zusammen in Tch'i leben, änderst du sie nicht, so ist die Hellebarde schon an deinem Halse und das Schwert an deinem Herzen. Bedenke das.“ — Yen-tse antwortete: „Wenn ich mich mit einer Waffe zwingen lasse, meinen Entschluß aufzugeben, so ist das nicht mutig, und wenn ich mich durch Vorteil bewegen lasse, meinem Fürsten abtrünnig zu werden, so ist das nicht gerecht. Handelst du, Ts'ui-tse, allein nicht nach der Ode, welche lautet: „Üppig wachsen die Schlingpflanzen, sie bedecken Zweige und Stamm. Freundlich und würdevoll ist unser Herr, er strebt nach Glück, aber läßt sich dabei nicht verleiten“ (Ode 旱麓 im *Ta-ya*, Legge, *Ch. Cl.* IV, S. 446). Darf ich jetzt mich verleiten lassen, um Glück zu erlangen? Mag man mit der gekrümmten Schneide mich zerren und die gerade Klinge gegen mich zücken, ich werde meinen Vorsatz nicht ändern.“

„Ts'ui Tschu wollte ihn töten lassen, aber seine Freunde sagten ihm: „Es geht nicht. Du hast deinen Fürsten wegen seiner Sittenlosigkeit getötet. Nun ist dieser, sein Untertan, ein sittlich hervorragender Beamter. Wenn du auch gegen ihn vorgehst und ihn töten läßt, kannst du dich nicht mehr darauf berufen.“ Darauf entließ ihn Ts'ui-tse.“

„Yen-tse sagte: „Was nützt ein Großbeamter, wenn er in großen Dingen nicht tugendhaft ist, sondern nur in kleinen?“ (von Ts'ui-tse zu verstehen, dessen Milde gegen Yen-tse den Fürstenmord nicht aufwiegt). Dann eilte er hinaus, ergriff die Zügel und bestieg seinen Wagen. Sein Wagenlenker wollte davongaloppieren, aber Yen-tse berührte seine Hand und sagte: „Gemach! Schnelligkeit sichert nicht immer das Leben, und Langsamkeit führt nicht immer zum Tode. Der Hirsch lebt in der Wildnis, aber sein Leben hängt von der Küche ab. Auch mein Leben hing an einem Faden.“ Er beruhigte den Wagenlenker, nahm eine gesetzte Haltung an und fuhr davon. Das *Schi-king* sagt: „Jener Mann bleibt bei seiner

Pflicht und würde sich nicht ändern' (Ode 羔裘, Legge, *Ch. Cl.* IV, S. 132). Das paßt auf Yen-tse" (Buch V Nr. 3).

Der Vorwurf der Herausgeber des Tso-tschuan unter Kang-hsi, daß Yen-tse nicht loyal genug gewesen sei, ist ungerecht. Für seinen unwürdigen Fürsten zu sterben lag nicht der geringste Grund vor. Er hat ihm, soweit es nur irgend möglich war, die Treue gehalten und dem Mörder gegenüber einen außerordentlichen Mut gezeigt, der seine Wirkung nicht verfehlt hat. Das tat er nicht so sehr aus Liebe zum angestammten Fürsten, mit dem er innerlich zerfallen war, sondern weil er unerschütterlich am monarchischen Prinzip, wie es in der Beziehung zwischen Fürst und Untertan zum Ausdruck kommt, festhielt, mochte der Monarch noch so viele Fehler haben.

Von den Gesprächen, welche Yen-tse mit Herzog Tschuang hatte, sind nur sechs auf uns gekommen. In fast allen andern Gesprächen tritt der Herzog Tching auf.

Bald nach seinem Regierungsantritt scheint der Herzog Tching Yen-tse zum Gouverneur von Tung-a 東阿 ernannt zu haben, das er sechs Jahre lang verwaltete, wahrscheinlich von 546—541. Was in Buch V Nr. 4 über die Verwaltung erzählt wird, ist wohl Erdichtung, denn bei Yen-tses Charakter kann man nicht annehmen, daß er seine Verwaltung drei Jahre gut und drei Jahre schlecht geführt habe, nur, um dem Herzog zu beweisen, daß auf die Urteile des Volks über seine Tätigkeit nichts zu geben sei. Die gute Verwaltung fand nämlich nur Tadel, dagegen die schlechte Anerkennung. Bald erkannte der Herzog, daß Yen-tse ein Weiser war, und machte ihn zum Minister, ein Amt, das er ungefähr drei Jahre innehatte, 541—539. Seine Verwaltung war gut und das Volk zufrieden.

Auf Vorschlag des Liang-tch'iu-Tch'ü 梁丘據, welcher Yen-tses Mahlzeiten sehr bescheiden fand, wollte der Herzog ihm mehr Land zu Lehen geben, aber Yen-tse lehnte ab, indem er sagte: „Ich habe noch niemals gehört, daß jemand reich und nicht hochmütig wäre. Arm aber nicht unzufrieden zu sein, das ist meine Art: 富而不驕者未嘗聞貧而不恨者嬰是也. Da ich arm und nicht unzufrieden bin, so habe ich dies zu meinem Wahlspruch gemacht. Werde ich jetzt belehnt, so wird mein Wahlspruch geändert, dann wiegt mein Wahlspruch nur leicht und das

Lehen schwer, darum bitte ich, ablehnen zu dürfen“ (Buch VI Nr. 17).

Yen-tse wird als sehr bedürfnislos und uneigennützig geschildert, und mehr als einmal hat er fürstliche Gnadenbeweise abgelehnt. Bei einer Gelegenheit wollte ihm der Herzog die beiden Städte *P'ing-yin* 平陰 und *Kao-i* 藁邑 zu Lehen geben. Yen-tse lehnte ab und bat sich dafür drei Vergünstigungen aus. Erstens eine Aufhebung der Steuer für Kaufleute, Fischer, Salzhändler, an Zollbarrieren und Märkten, zweitens die Erhebung von nicht mehr als dem Zehnten von den Bauern und drittens eine Herabsetzung aller Strafen: für Todesstrafe peinliche Strafe, für diese Geldstrafe und letztere ganz zu erlassen. Der Herzog ging auf diesen Vorschlag ein (Buch VI Nr. 16).

Im Jahre 539 wurde Yen-tse als Gesandter nach Tschin geschickt, um eine Vermählung des Fürsten P'ing von Tchin mit einer Prinzessin von Tch'i in die Wege zu leiten. Es sind eine Anzahl von Gesprächen mit Schu Hsiang 叔向 von Tchin überliefert worden. Von diesem nach dem Schicksal des Tch'i-Staates befragt soll Yen-tse vorausgesagt haben, daß der Staat einst an die T'ien-Familie fallen würde, welche durch ihre Hilfsbereitschaft die Gunst des Volkes erworben habe, während die jetzige Verwaltung viel zu wünschen übrig lasse (Buch IV Nr. 17, *Tso-tschuan*, Herzog Tschao 3. Jahr, Legge, *Ch. Cl.* V, S. 588, *Schi-tchi* Kap. 32, Chavannes, *Mém. Hist.* IV, S. 74). Dasselbe sagte er auch dem Herzog auf seine Frage, wer einst in seinem Schlosse herrschen würde (Buch III Nr. 8, *Tso-tschuan*, Tschao 27. Jahr, Legge, *Ch. Cl.* V, S. 718). Dies Gespräch ist noch in zwei weitem Varianten erhalten (Buch VII Nr. 10 und 15). Diese auch vom *Tso-tschuan* bestätigte Weissagung braucht nicht ein späterer Zusatz zu sein, sondern Yen-tse konnte bei der Machtstellung, welche das Haus T'ien in Tch'i einnahm, wohl eine solche Vermutung äußern. Es war in den Feudalstaaten etwas ganz Gewöhnliches, daß die Fürsten von einer mächtigen Adelsfamilie, welche für Generationen die ersten Minister oder Hausmeier gestellt hatte, schließlich entthront wurden. In Tch'i bestieg T'ien Ho 田和 im Jahre 379 v. Chr. den Thron, aber schon sein Großvater T'ien Tsch'ang 田常 hatte 481 den Herzog Tchien ermorden lassen und als erster Minister die Leitung des Staates übernommen.

Im Jahre 522 ging der Herzog in Begleitung von Yen-tse zu einem Besuch nach Lu, wo er sich nach den Riten erkundigte (*Schi-tchi* Kap. 32, Chavannes, *Mém. Hist.* IV, S. 75). Unser Text spricht außerdem von Yen-tse als Gesandten in Lu 使, der sich dorthin begab, um freundliche Erkundigungen einzuziehen 聘 (Buch IV Nr. 12, 13, 14). Drei Gespräche mit dem Herzog Tschao 昭 von Lu, 541—509 v. Chr., sind überliefert worden. Ob diese Gesandtschaft wirklich stattgefunden hat, erscheint zweifelhaft, da weder das Tso-tschuan, noch das *Schi-tchi* sie erwähnt.

Aus demselben Grunde müssen wir auch den Berichten über Yen-tses Mission in Wu und Tsch'u mit Mißtrauen begegnen, obwohl gerade hierin Yen-tses ironische Art, bittere Wahrheiten zu sagen, treffend zum Ausdruck gebracht ist.

„Yen-tse ging als Gesandter nach Wu. Der König von Wu sprach zu seinem Zeremonienmeister: ‚Ich höre, daß Yen Ying ein Mann aus dem Norden ist, der sehr gewandt im Reden und in den Gebräuchen erfahren,‘ und er gab dem Einführer der Gäste folgende Weisung: ‚Wenn der Gast mich sehen will, so sage ihm: Der Sohn des Himmels läßt bitten.‘ Am folgenden Tage erschien Yen-tse, um sich seines Auftrags zu entledigen. Der Zeremonienmeister sagte: ‚Der Sohn des Himmels läßt bitten.‘ Yen-tse stutzte. Der Zeremonienmeister wiederholte: ‚Der Sohn des Himmels läßt bitten.‘ Yen-tse zuckte zusammen, und jener sagte abermals: ‚Der Sohn des Himmels läßt bitten,‘ und Yen-tse fuhr noch einmal zusammen, dann sprach er: ‚Ich habe vom Fürsten meines bescheidenen Heimatstaates den Auftrag erhalten, mich als Gesandter zu dem Sitze des Königs von Wu zu begeben, aber durch Mangel an Umsicht bin ich irre gegangen und aus Versehen an den Hof des Sohnes des Himmels gelangt. Dürfte ich fragen, wo sich der König von Wu aufhält?‘ Darauf ließ der König von Wu sagen: ‚Fu Tsch'ai 夫差 läßt bitten,‘ und er empfing ihn nach dem für Lehnsfürsten üblichen Zeremoniell“ (Buch VI Nr. 8, vgl. auch Buch IV Nr. 11). Daß Yen-tse am Hofe des Fu Tsch'ai gewesen sei, ist unmöglich, denn dieser kam erst als Yen-tse schon fünf Jahre tot war 495 v. Chr. zur Regierung,

Am Hofe von Tsch'u wollte man Yen-tse demütigen, zog sich aber mehrmals eine ganz gründliche Abfuhr zu. „Da Yen-tse sehr klein war, so bauten die Leute von Tsch'u neben dem Haupttor



ein kleines Nebentor und forderten Yen-tse auf, dort einzutreten. Yen-tse tat es nicht und sagte: „Wenn man als Gesandter in einen Hundestaat kommt, so muß man durch das Hundetor kriechen. Ich bin jetzt hier Gesandter in Tsch’u und brauche nicht durch dieses Tor zu gehen. Der Einführer der Gäste änderte den Weg und ließ ihn durch das große Tor eintreten und zum König führen“ (Buch VI Nr. 9).

„Als der König von Tsch’u von Yen-tses Ankunft hörte, sprach er zu seinem Gefolge: „Yen Ying aus Tch’i ist sehr redgewandt. Er kommt jetzt zu mir, und ich möchte ihm meine Geringschätzung zeigen. Wie fange ich das an?“ — Die Gefolgsleute sagten: „Wenn er kommt, so schlagen wir vor, einen Mann gefesselt beim König vorbeizuführen. Der König fragt dann: „wer ist dies?“ und man antwortet: „Ein Mann aus Tch’i.“ Der König sagt: „Was hat er verbochen?“ und die Antwort lautet: „einen Raub.“ Als nun Yen-tse erschien, gab der König ihm zu Ehren ein Trinkgelage und als man in heiterster Stimmung war, führten zwei Beamte einen Mann gefesselt zum König. Dieser sagte: „Wer ist der Gefesselte?“ Jene antworteten: „Ein Mann aus Tch’i, der einen Raub begangen hat.““

„Der König blickte Yen-tse an und sagte: „Die Einwohner von Tsch’i verstehen sich jedenfalls sehr aufs Rauben?“ — Yen-tse wich von der Matte zurück und sagte: „Ich habe mir erzählen lassen, daß die Orangen, welche südlich vom Huai wachsen, Mandarinorangen sind. Wachsen sie nördlich vom Huai, so werden es Kuliorangen. Die Blätter bleiben beim Verpflanzen ähnlich, aber der Geschmack der Frucht ändert sich. Was ist der Grund davon? Das Klima ist verschieden. Nun rauben die Menschen nicht, solange sie in Tch’i aufwachsen, aber sobald sie nach Tsch’u kommen, werden sie Räuber. Sollte es nicht das Klima in Tsch’u sein, welches den Hang zum Rauben erweckt?““

„Der König lachte und sagte: „Mit einem Weisen läßt sich nicht spaßen. Ich habe jetzt den Schaden davon“ (Buch VI Nr. 11).

Trotz des großen Einflusses, welchen Yen-tse auf den Herzog Tching hatte, folgte dieser seinen Ratschlägen doch keineswegs immer. Yen-tse riet ihm z. B. dringend ab, den Kronprinzen Yang-schêng 陽生 zu degradieren und den Sohn einer Konkubine, T’u 荼, welchen er lieber hatte, an seine Stelle zu setzen,

da die Gleichstellung von Vornehm und Gering zum Verderben des Reiches führen müsse. Der Herzog tat es trotzdem. Nach seinem Tode wurde T'u von der Familie T'ien ermordet und Yang-schêng wieder eingesetzt (Buch I Nr. 11). Auch sonst scheinen bisweilen Mißhelligkeiten mit dem Herzog vorgekommen zu sein. Bei einer Gelegenheit zitierte Yen-tse das Sprichwort: „Bei Kleidern sind die neuen die besten, bei Menschen die alten“ 衣莫若新人莫若故. Da der Herzog zwar den ersten Teil, aber nicht den zweiten dieses Satzes anerkannte, so nahm Yen-tse angeblich wegen Alters seinen Abschied, da er den Geschäften nicht mehr gewachsen sei. Der Herzog übernahm sie selbst, geriet aber sehr bald ganz in die Gewalt der vornehmen Familien Kao 高 und Kuo 過, und das Volk empörte sich. Deshalb rief der Herzog Yen-tse zurück, was sofort einen Umschwung herbeiführte. Die Fürsten fürchteten seine Macht und der Adel erkannte seine Regierung an. Alle Äcker wurden bestellt und Vieh- und Seidenzucht gaben reichlichen Ertrag. In Yen züchtete man Pferde und Lu schickte Tribut (Buch V Nr. 5).

Recht abenteuerlich und nicht sehr glaubwürdig klingt ein anderer Bericht von einem Rücktritt des Yen-tse. Weil der Herzog ihn beargwöhnte, soll er zu Wagen davongeeilt und sich angeschickt haben, das Land zu verlassen. Pei-kuo Sao 北郭騷, ein Bewunderer des Yen-tse, welcher glaubte, daß ohne ihn der Staat zugrunde gehen würde, beging Selbstmord und schickte als Protest durch einen Freund seinen eigenen Kopf an den Herzog. Nachdem er ihn abgeliefert, beging auch der Freund Selbstmord. Das machte Eindruck. Der Herzog jagte hinter Yen-tse her, holte ihn an der Grenze ein und führte ihn zurück (Buch V Nr. 27).

Herzog Tching muß ein ziemlich wüstes Leben geführt haben, wenigstens fanden an seinem Hofe in Lin-tse gewaltige Trinkgelage statt. Yen-tse war kein Spielverderber, er trank mit, aber er wandte sich gegen das übermäßige Trinken, und nicht er allein. Einmal dauerte ein solches Zechgelage sieben Tage und sieben Nächte, bis zuletzt Hsien Tschang 弦章 einschritt und den Herzog bat, aufzuhören, sonst würde er sich das Leben nehmen. Der Herzog wußte nicht, was er tun sollte, denn, sagte er zu Yen-tse, wenn er auf die Ermahnung höre, so ließe er sich von seinem Untertan beherrschen, andererseits wollte er aber auch seinen Tod nicht.

Yen-tse antwortete: „Welches Glück, daß Hsien Tschang gerade Eure Hoheit zum Fürsten hat, denn, wäre er ein Zeitgenosse von Tchieh oder Tschou, so wäre er schon längst tot.“ Der Herzog fühlte den Hieb, aber er brach das Gelage ab (Buch I Nr. 4).

Als ein anderes Mal der Herzog nach einem eintägigen Feste drei Tage Katzenjammer hatte (die technischen Ausdrücke sind 醒, 寢 oder 病酒三日, ermahnte Yen-tse zur Mäßigkeit, indem er sagte: „Die Alten tranken nur Wein, um den Geist anzuregen und die Eintracht zu fördern: 古之飲酒也足以通氣合好而已矣. Die Männer vergnügten sich gemeinsam nicht in der Weise, daß sie ihre Geschäfte dadurch schädigten, und die Frauen nicht so, daß ihre Arbeiten dadurch gehemmt wurden. Wenn Männer und Frauen sich zusammen vergnügten, so trank man nur fünf Runden 周觴五獻. Wer darüber hinausging, wurde bestraft. Auch der Fürst hielt sich persönlich an diese Regel“ (Buch I Nr. 3). Das gemeinsame Weintrinken von Männern und Frauen weist auf eine viel freiere Stellung der Frau hin, als sie sie später hatte.

Bei einem Bankett trat der Herzog in der Betrunkenheit für eine schrankenlose *fidelitas* ohne alle Zeremonien ein, doch überzeugte ihn Yen-tse durch eine *demonstratio ad oculos* von der Unmöglichkeit seines Vorhabens. Der Vorfall spielte sich in folgender Weise ab: „Der Herzog Tsching gab ein Bankett und sagte in der Trunkenheit: „Heute möchte ich mit allen Herren recht fröhlich sein, und ich bitte sie, beim Trinken alle Sitten beiseite zu lassen.“ Yen-tse fuhr zusammen, nahm eine ernste Miene an und sagte: „Was der Fürst sagt, geht zu weit. Die Untertanen möchten wohl, daß auf den Fürsten keine Rücksicht zu nehmen wäre. Mit Gewalt kann man die Vorgesetzten überwältigen und mit großem Mut den Fürsten ermorden, denn Rücksichten werden nicht genommen. Die wilden Tiere herrschen nur mit Gewalt, indem die starken die schwachen vergewaltigen. Daher wechseln sie täglich ihre Herrscher. Wenn jetzt der Fürst alle Sitten beseitigen will, so gleicht er den wilden Tieren. Wenn Fürst und Untertanen mit Gewalt regieren, dann überwältigen die Starken die Schwachen, und man wechselt täglich den Herrscher. Wie will dann der Fürst noch bestehen bleiben? Das, wodurch die Menschen über den Tieren stehen, sind die Sitten: 凡人之所以貴于禽獸者以有禮也. Daher heißt es im Schiking: „Warum stirbt ein Mensch ohne

Sitten nicht gleich?' (Ode 相鼠, Legge, *Ch. Cl.* IV, S. 85). Die Sitten sind nicht zu entbehren.' "

„Der Herzog war benebelt und hörte nicht. Als er bald darauf hinausging, stand Yen-tse nicht auf, und als er wieder eintrat, ebenfalls nicht. Als alle die Becher erhoben, trank er zuerst. Der Herzog war wütend, änderte die Farbe, ballte die Faust und sprach mit finsterem Blick: „Früher hat der Meister mich belehrt, daß es ohne Sitten nicht ginge. Nun bin ich hinausgegangen und wieder hereingekommen, und er hat sich nicht erhoben, und als alle zusammen die Becher erhoben, hat er zuerst getrunken. Ist das Sitte?' "

„Yen-tse erhob sich von der Matte, verneigte sich mehrmals und sprach: „Wie würde ich wagen, zu vergessen, was ich selbst zum Fürsten gesprochen habe? Ich wollte deshalb das Fehlen der Sitte zur Anschauung bringen. Wenn der Fürst auf die Sitten verzichten will, so würde es so sein.' — Der Herzog sagte: „Dann ist es meine Schuld. Der Meister möge zum Gelage zurückkommen. Ich werde auf seine Weisungen hören.' Darauf trank er noch drei Becher, dann hob er die Tafel auf. In der Folgezeit wurden die Gesetze verbessert und die Sitten geordnet und der Staat danach regiert. Das Volk zeigte sich ehrerbietig“ (Buch I Nr. 2).

Yen-tse liebte ein einsames, beschauliches Leben und meinte, daß edele Gelehrte, mit denen es lohnte zu verkehren, schwer zu finden seien. Besser sei es, an einem stillen Ort, fern von Geschäften seine Tage zu verbringen und dem Studium obzuliegen. Auch das Alleintrinken ohne Gesellschaft, wie es z. B. T'ien Huan-tse 田桓子 pflegte, der vom Morgen bis Abend den Weinkrug in der Hand hielt, verurteilte er (Buch VI Nr. 13).

So loyal Yen-tse auch war, so hielt er doch auf seine Würde und ließ sich nicht in die klägliche Stellung herabdrücken, die der Adel und die höchsten Beamten am Hofe Ludwigs XIV. einnahmen. Eines Morgens, als er bei Hofe Dienst tat, war es sehr kalt und der Herzog bat ihn, ihm doch etwas warme Speise zu bringen. Yen-tse wies dies Ansinnen höflich, aber entschieden zurück, indem er sagte, er sei kein Lakai. Darauf wünschte der Herzog, er möge ihm seinen Pelz holen, aber auch das lehnte er ab, denn er sei kein Kammerdiener. Als der Herzog natürlich fragte, was er denn sei, erwiderte er, er sei ein Minister der Götter des Landes,



der den Unterschied zwischen hoch und niedrig aufrecht erhalte, die Beamten in verschiedene Klassen einteile, ihre Arbeiten anweise und nach allen Richtungen hin Befehle ergehen lasse. Von da ab wagte der Herzog nicht mehr, ein ähnliches Ansinnen an ihn zu stellen (Buch V Nr. 13).

Yen-tse war berühmt wegen seiner Sparsamkeit und Einfachheit in seiner Lebensführung, aber sie wurde ihm von den Vornehmen zum Vorwurf gemacht. „Bei einem Trinkgelage des Herzogs Tching war T'ien Huan-tse zugegen. Als er Yen-tse kommen sah, sprach er zum Herzog: ‚Ich bitte den Yen-tse in die Kanne steigen zu lassen‘ (浮 = schwimmen lassen. Nach dem 小爾雅 ist 浮 = 罰爵 zu einem Becher verurteilen). — Der Herzog fragte: ‚Weshwegen?‘ — T'ien Huan-tse antwortete: ‚Yen-tse trägt einen Rock aus schwarzem Stoff und ein Hirschfell als Pelz. In einem Rumpelkasten und mit elenden Gäulen fährt er bei Hofe vor. Er verheimlicht die Gnadenbeweise des Fürsten‘.“

„Der Herzog stimmte zu. Yen-tse setzte sich, und der Mundschenk reichte ihm einen Pokal und sagte: ‚Der Fürst läßt Sie auffordern, in die Kanne zu steigen.‘ — Yen-tse fragte: ‚Weshalb?‘ — T'ien Huan-tse antwortete: ‚Der Fürst hat dir den Rang eines Ministers verliehen, um dich zu ehren. Viele Hunderttausende hat er dir geschenkt, um deine Familie reich zu machen. Von allen Beamten hat niemand höheren Rang als du und niemand ein größeres Einkommen. Nun trägst du einen Rock aus schwarzem Zeug und einen Pelz aus Hirschfell, in einem Rumpelkasten und mit klapprigen Gäulen fährst du bei Hofe vor und verheimlicht so die Gnadenbeweise des Fürsten. Deshalb läßt er dich in die Kanne steigen.‘“

„Yen-tse erhob sich von der Matte und sagte: ‚Ich bitte, soll ich trinken und dann reden, oder soll ich erst reden und dann trinken?‘ — Der Fürst sagte: ‚Rede und trinke dann.‘ — Yen-tse sagte: ‚Den Rang als Minister, welchen mir der Fürst verliehen hat, wagte ich nicht anzunehmen, um mich damit zu rühmen, sondern um die Befehle des Fürsten auszuführen, und die Hunderttausende, welche er mir spendete, um meine Familie zu bereichern, nahm ich nicht, um reich dadurch zu werden, sondern um andere an der Gnade teilnehmen zu lassen. Ich höre, daß die tugendhaften Männer des Altertums, wenn sie reichliche Gnadenbeweise

empfangen, aber sich nicht um ihre notleidenden Verwandten kümmern, fehlgingen und daß sie, wenn sie in schwierigen Fällen an ihren Posten festhielten, ohne den Anforderungen gewachsen zu sein, ebenfalls verkehrt handelten. Wenn die Diener des Fürsten im Palast und Väter und Brüder der Beamten sich auf dem Lande zerstreuten, so war das die Schuld der Beamten. Für die Diener des Fürsten hatten die Beamten zu sorgen. Wenn sie nach allen Richtungen umhergeworfen wurden, so waren die Beamten schuld daran. Wenn Waffen und Schilde nicht fertig und die Streitwagen nicht in Ordnung waren, so traf auch die Beamten die Schuld. Sofern sie aber mit klapprigen Wagen und elenden Gäulen bei Hofe erschienen, konnte man ihnen, meine ich, daraus doch wohl keinen besondern Vorwurf machen. Ferner kann jeder meiner väterlichen Verwandten zu Wagen fahren, jeder von der Sippe meiner Mutter hat genügend Kleidung und Nahrung, und keiner von der Familie meiner Frau braucht Hunger und Kälte zu ertragen. Es sind viele hundert Familien im Reich, Gelehrte, diensttuende Beamte und solche, die im Hinterhause die Kochfeuer unterhalten. Mache ich auf diese Weise die Wohltaten des Fürsten bekannt oder verheimliche ich sie?“

„Der Herzog sagte: ‚Wohl, dann lasse ich T'ien Huan-tse in die Kanne steigen‘ (Buch VI Nr. 12).“

Liu Hsiang präzisiert die Angaben über Yen-tses Lebenshaltung noch etwas genauer: Er habe ein Kleid aus grobem Sacktuch 直布 getragen und als erster Minister ein Gehalt von 10000 Tschung 鍾 = 40 000 Scheffel erhalten, die er aber nicht für sich behielt, sondern unter seine Verwandten, Freunde und Mitbürger, über 500 Familien, verteilte. Vielleicht ist diese Freigebigkeit doch nicht ganz uneigennützig gewesen, und er hat sich dadurch eine große Schar treuer Anhänger verschafft. Immerhin zeugt sie von einem lebhaften Familiensinn, wie er auch heute noch in China nicht selten ist.

Dem Herzog schien auch das Haus seines Ministers zu klein und häßlich. Als dieser daher als Gesandter in Lu war, ließ der Herzog kurzerhand das Haus von Yen-tses Nachbar abreißen, um sein eigenes zu vergrößern. Yen-tse bat ihn, davon abzustehen, da es ihm mehr auf das gute Verhältnis zu seinem Nachbar, als auf ein großes Haus ankäme. Nach einer Variante zu dieser Ge-

schichte ereignete sich der Vorfall, als Yen-tse als Gesandter in Tschin war, und der Herzog baute das neue Haus in seiner Abwesenheit fertig. Yen-tse wollte es niederreißen lassen und den alten Zustand wiederherstellen. Der Herzog verweigerte zuerst seine Zustimmung, gab sie aber schließlich, als T'ien Huan-tse sich ins Mittel legte (Buch VI Nr. 22. Das *Tso-tschuan*, Herzog Tschao 3. Jahr, Legge, *Ch. Cl.* V, S. 589 stimmt mit der Variante überein).

Der Herzog wollte sogar für Yen-tse ein Haus in seinem Palaste erbauen lassen, um ihn zu jeder Tageszeit in seiner Nähe zu haben, aber auch das lehnte dieser mit dem Hinweis ab, daß diese allzu große Nähe leicht zur Entfremdung führen könne (Buch VI Nr. 23). Als die Frau des Yen-tse ihre Reize verloren hatte, wollte der Herzog ihn mit einer neuen beglücken, indem er ihm eine hübsche Prinzessin anbot, aber Yen-tse hielt seiner Gattin die eheliche Treue, ebenso wie er seinem ermordeten Fürsten die Untertanentreue gehalten hatte, und erteilte seinem fürstlichen Gönner eine würdige Antwort: „Herzog Tching hatte eine Lieblingstochter, welche er gern mit Yen-tse verheiraten wollte. Der Herzog begab sich zu einem Essen in Yen-tses Haus und, als er reichlich dem Weine zugesprochen hatte, erblickte er seine Gattin. ‚Ist das deine Gemahlin?‘ fragte er. Yen-tse antwortete: ‚Sie ist es.‘ Der Herzog sagte: ‚Oh, sie ist alt und häßlich. Ich habe eine Tochter, jung und hübsch und möchte, daß sie neues Leben in deinen Palast brächte.‘ — Yen-tse erhob sich vom Gelage und gab zur Antwort: ‚Meine Frau ist alt und häßlich, weil ich so lange mit ihr zusammen gelebt habe. Einst war sie auch jung und hübsch. Ferner vertrauen die Menschen in ihrer Blüte auf das Alter und in ihrer Schönheit auf die Zeit, wo sie häßlich sind. Jene hat dieses Vertrauen gehabt, und ich habe es hingenommen. Wenn jetzt der Fürst mir diesen Beweis seiner Huld gibt, würde er mich veranlassen wollen, dies Vertrauen zu täuschen?‘ Darauf verneigte er sich und lehnte ab“ (Buch VI Nr. 24).

In seinem Alter wollte Yen-tse, weil seine Leistungen nicht mehr ausreichten, die ihm überwiesenen Städte dem Herzog zurückgeben. Dieser ging nicht darauf ein, da in Tch'i so etwas nie Sitte gewesen sei und auch Kuan Tschung seine Pfründen nicht zurückgegeben habe, im Gegenteil habe er in seinem Alter noch

neue zum Lehen für seine Dienste erhalten. Yen-tse erklärte daß er Kuan Tschung nicht gleich käme. Unter diesem sei der Tch'i-Staat allen andern überlegen und das Volk tugendhaft gewesen, er habe es nur dahin gebracht, daß Tch'i den andern Staaten ebenbürtig war, aber das Volk hatte mancherlei Not zu leiden. Der Herzog blieb bei seiner Weigerung (Buch VI Nr. 28).

Vor seinem Tode lag Yen-tse krank darnieder. Als sein Ende herankam, fragte ihn seine Frau, ob er ihr nicht etwas zu sagen wünsche. Yen-tse antwortete: „Ich fürchte, daß du nach meinem Tode deine Gewohnheiten ändern wirst und möchtest, daß du deine Gewohnheiten nicht änderst“ (Buch VI Nr. 29). In seiner Würdigung der Frau steht Yen-tse hoch über Konfuzius und Mencius, welche kein gutes Wort für dieselbe haben.

Nach den Berichten muß die Nachricht vom Tode seines großen Ratgebers den Herzog Tching in die tiefste Trauer versetzt haben. „Der Herzog befand sich auf einer Reise in Tse 蓄, als er vom Tode des Yen-tse hörte. Er bestieg einen großen Wagen, den er mit vielen starken Pferden bespannen ließ, und eilte heim. Da trotzdem die Fahrt ihm zu langsam ging, so stieg er aus und ging zu Fuß. Aber er fand, daß es doch nicht so schnell ging wie zu Wagen, und stieg wieder ein. Als er in der Hauptstadt ankam, war er viermal abgestiegen und zu Fuß gegangen. Weinend näherte er sich der Leiche, beugte sich auf sie herab und rief: „Du hast als Großbeamter Tag und Nacht mich ermahnt und nicht das Geringste durchgehen lassen, aber ich habe mich trotzdem meinen Lüsten hingegeben und nicht um die Beschwerden gekümmert. Dadurch ist schwere Schuld auf das Volk geladen. Jetzt hat der Himmel auf Tch'i Unglück herabgesandt, aber nicht auf mich, sondern auf den Meister. Die Götter von Tch'i sind in Gefahr, und an wen soll das Volk sich wenden?““ (Buch VIII Nr. 16). Und weiter wird berichtet: „Als Yen-tse gestorben war, nahm der Herzog ein Stück Jade, legte es auf Yen-tse und weinte, so daß die Tränen auf den Aufschlag seines Kleides fielen. Tschang-tse 章子 machte ihm Vorstellungen deswegen und sagte: „Es ist nicht Sitte.“ Der Herzog antwortete: „Was soll ich mit der Sitte? Als ich früher mit dem Meister oberhalb von Kung-i 公邑 (eine Parallelstelle Buch I Nr. 18 schreibt Kung-fou 公阜) lustwandelte, trat er an einem Tage dreimal meinen Wünschen entgegen.



Wer kann das jetzt tun? Ich habe den Meister verloren und bin dahin. Was kann die Sitte mir verbieten?' und als er mit Weinen und Klagen fertig war, ging er fort" (Buch VIII Nr. 17).

Daß Yen-tse drei Fürsten treu gedient und den Tch'i-Staat zu großem Ansehen gebracht hat, ist sein schönster Ruhmestitel, aber seine Neider suchten ihm einen Strick daraus zu drehen, indem sie erklärten, daß er drei Herzen gehabt habe. Das sollte natürlich bedeuten, daß er ein Streber gewesen sei, der sich den Launen seiner Herren anzupassen verstand. Wie wenig das der Fall war, ersehen wir aus den Gesprächen. Der Vorwurf scheint von Liang-tch'iu Tch'ü zu stammen, welcher erklärte, daß Yen-tse mehrere Herzen haben müsse. Yen-tse erwiderte, daß man mit einem Herzen hundert Fürsten, mit drei Herzen aber nicht einem einzigen dienen könne. „Konfuzius hörte davon und sagte: „Meine Kinder, merkt euch das. Yen-tse konnte mit einem Herz hundert Fürsten dienen“ (Buch IV Nr. 29). In einer sehr schlechten Variante zu diesem Gespräch macht Konfuzius selbst dem Yen-tse diesen Vorwurf. Seine Begründung ist ebenso unzulänglich wie Yen-tses Verteidigung (Buch VII Nr. 27). In zwei weiteren Kapiteln weigert sich Konfuzius bei seinem Besuche in Tch'i sogar, Yen-tse aufzusuchen, weil er drei Herzen habe. Wir können Konfuzius diese Torheit nicht zutrauen. Beide Kapitel sind erdichtet (Buch VIII Nr. 3 und 4).

Giles, *Bibl. Dict.* Nr. 2483 berichtet von Yen-tse folgende dumme Geschichte: Yen-tse wollte sich dreier Nebenbuhler entledigen, welche seiner Beförderung im Wege standen. Er veranlaßte den Herzog, denjenigen Ratgebern, welche bewiesen, daß sie die besten Ansprüche auf diese Auszeichnung hätten, zwei Pfirsiche zu geben. Es meldeten sich zwei, von denen jeder einen Pfirsich erhielt. Dann erschien ein dritter und wies nach, daß seine Verdienste die größten seien, und daß er den größten Anspruch auf die Auszeichnung habe. Aus Beschämung begingen die beiden andern Selbstmord. Der Dritte verzweifelt, daß zwei solche Männer sich wegen zweier Pfirsiche getötet hatten, nahm sich auch das Leben. So war Yen-tse alle drei Rivalen los. Diese schlecht erfundene Anekdote stimmt zu Yen-tses Charakterbild durchaus nicht und ist weder im Yen-tse tsch'un-tch'iu, noch im Tso-tschuan oder Schi-tchi, wohl überhaupt nicht in einer alten Quelle zu finden.

### III. Grundsätze des Yen Ying

#### a) Religion

Yen-tse steht ganz auf dem Boden der alten Naturreligion, er erkennt Schang-ti und die andern Naturgötter, besonders die Schutzgötter seines Heimatstaates Tch'i und ihre Macht an. Die menschlichen Handlungen, namentlich die des Herrschers müssen dem Willen des Himmels und der Geister entsprechen, dann sind diese befriedigt und senden den Menschen Glück, anderenfalls verfolgen sie dieselben mit Unglück. Schang-ti sorgt auch für die Menschen nach ihrem Tode: „Früher, heißt es, hat Schang-ti beim Tode der Menschen den Tugendhaften Ruhe gegeben und die Nichttugendhaften gebändigt“: 昔者上帝以人之沒爲善仁者息焉不仁者伏焉 (Buch I Nr. 18, zitiert aber ohne Beziehung auf Schang-ti von Lieh-tse I, 8 v. Auch die Inder leiten den Namen ihres Todesgottes Yama von *yam* „bändigen“ ab). Mehr erfahren wir nicht. Yen-tse scheint sich den Tod als ein Ausruhen, ein Nirvana, zu denken, von einer Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen scheint er noch nichts zu wissen.

Als ein großes Übel betrachtet Yen-tse den Tod nicht. Anders sein Fürst, der sich öfter in elegischer Stimmung über die Vergänglichkeit des Daseins beklagt und bei seinen Höflingen volles Verständnis findet. Yen-tse gibt ihm eine sehr treffende Antwort. „Herzog Tching lustwandelte nördlich vom ‚Ochsenberg‘, und als er in die Nähe seiner Hauptstadt kam, brach er in Tränen aus und sagte: ‚Wie schnell fließt alles vorüber! Dieses alles muß ich verlassen und sterben?‘ Ai K'ung und Liang-tch'iu Tch'ü folgten seinem Beispiel und weinten. Nur Yen-tse lachte beiseite. Der Herzog wischte die Tränen ab und sprach zu Yen-tse gewandt: ‚Mir ist heute auf meinem Spaziergang jämmerlich zumute. Ai K'ung und Liang-tch'iu Tch'ü teilen meinen Schmerz und weinen mit mir, du aber allein lachst. Was soll das heißen?‘ Yen-tse sagte: ‚Wenn die weisen Fürsten dauernd die Herrschaft behalten hätten, so würden Herzog T'ai und Huan sie dauernd innehaben, und wenn die mutigen sie für immer behielten, so würden die Herzöge Tschuang und Ling im dauernden Besitze sein. Hätten diese verschiedenen Herrscher den Thron behalten, wie würde dann wohl mein Fürst dazu gelangt sein? Nur dadurch, daß er abwechselnd besetzt und

aufgegeben wird, konnte er an Eure Hoheit fallen. Deshalb ist es nicht tugendhaft, deswegen Tränen zu vergießen. Ich hatte hier einen nicht tugendhaften Fürsten und zwei Schmeichler vor mir, deshalb lachte ich heimlich für mich' " (Buch I Nr. 17, Parallele Lieh-tse VI, 9 r.).

Als ein Mann der Tat hielt Yen-tse nicht viel vom Zaubern, Opfern und Beten, sondern glaubte, daß durch Buße und Reformen mehr von den Göttern zu erlangen und Katastrophen oder Unheil abzuwenden seien. Insofern steht Yen-tse dem Konfuzius näher als dem Mê Ti, welcher letzterer auf tadellose Opfer ganz besonderes Gewicht legt.

Der Herzog litt über ein Jahr an einer Hautkrankheit und Fieber. Um sich davon zu befreien, hatte er den Astrologen Ku und den Beter T'o 史固祝佗 beauftragt, den Bergen, Flüssen und den Ahnen Opfertiere und Jadestücke darzubringen und für ihn zu beten, aber alles hatte nichts genützt und das Leiden war noch ärger geworden. Deswegen wollte der Herzog beide Priester hinrichten lassen, aber Yen-tse brachte ihn davon ab, indem er ausführte, daß die beiden Priester mit ihren Gebeten nichts ausrichten könnten, weil das ganze Volk, unzufrieden über seine Regierung, ihn bei Schang-ti verfluche und verwünsche. Der Herzog führte Reformen ein, und nach einem Monat war er von seiner Krankheit geheilt (Buch I Nr. 12, *Tso-tschuan*, Tschao 20. Jahr, Legge, *Ch. Cl.* V, S. 683).

Bei einer andern Gelegenheit, als der Herzog sich schwach und krank fühlte, wollte er zu den Ahnen und zu Schang-ti beten und ihnen Opfer darbringen lassen. Yen-tse schlug ihm vor, lieber die Regierung zu verbessern, denn die Alten hätten Glück erlangt, indem sie die Verwaltung nach den Bedürfnissen des Volkes einrichteten und ihr Handeln mit den Wünschen der Götter in Einklang brachten. Dazu aber sei Sparsamkeit und Einfachheit auf allen Gebieten erforderlich (Buch III Nr. 10).

Im Jahre 542 wollte der Herzog durch Vermittlung eines Zauberers aus Tsch'u, für welchen er großes Interesse zeigte, die Geister der fünf Himmelsrichtungen 五帝 herbeirufen lassen, damit sie ihn erleuchteten und ihm Glück verliehen. Der Zauberer begab sich im Auftrage des Herzogs an die Reichsgrenzen, um die Sitze der Geister aufzusuchen, und fastete am Fuße des „Ochsen-

berges“, bevor er diesen bestieg, denn auf ihm sollten die fünf Geister wohnen.

Als Yen-tse davon erfuhr, machte er dem Fürsten Vorstellungen und sagte: „Die Tugend der alten Könige war so hervorragend, daß ihre Zeit sich des Friedens erfreuen konnte, und ihre Tätigkeit so ausgedehnt, daß alle davon betroffen wurden. Die Lehnsherren verehrten sie und sahen in ihnen die Führer der Fürsten. Das Volk fiel ihnen zu und betrachtete sie als Vater und Mutter. Infolgedessen wirkten Himmel und Erde und die vier Jahreszeiten harmonisch zusammen ohne Unterbrechung, die Sterne, Sonne und Mond folgten ihrer Bahn ohne Abirrung. Die hervorragende Tugend und umfassende Tätigkeit entsprachen dem Himmel und fügten sich in die Jahreszeiten. Danach wurden jene die ersten unter den Kaisern und Königen und die Lieblinge der Geister. Die Alten waren nicht lässig im Handeln und dafür eifrig im Opfern, sie vernachlässigten nicht ihre eigene Person im Vertrauen auf Zauberer. Jetzt ist die Regierung in Verwirrung und die Tätigkeit sehr beschränkt, aber man sucht Erleuchtung durch die fünf Geister. Man verschmäht die Weisen und wendet sich den Zauberern zu und hofft, als Führer der Fürsten gelten zu können. Das Volk nimmt Tugend nicht ohne Grund an, und Glück kommt nicht ohne Grund von oben. Dürfte es für den Fürsten nicht schwer fallen, der erste unter Kaisern und Königen zu werden?“

Der Herzog gab den Zauberer preis und wollte ihn sogar ausweisen, aber auf Yen-tses Betreiben setzte er ihn fest, damit er nicht Gelegenheit habe, noch andere Fürsten zu betören (Buch I Nr. 14). Wir sehen aus diesem und vielen andern Aussprüchen des Yen Ying, daß er wie Konfuzius und Mê Ti nicht vorwärts, sondern rückwärts zu schauen pflegte, und daß ihm das Altertum als das goldene Zeitalter vorschwebte. Bemerkenswert ist auch die Wechselwirkung zwischen menschlichen Handlungen und Naturvorgängen wie der Lauf der Gestirne und die Jahreszeiten, die sich gegenseitig beeinflussen, der Fundamentalsatz der chinesischen Naturphilosophie, welchen Yen-tse bei einer großen Dürre zur Geltung brachte.

Bei einer Dürre, als lange Zeit kein Regen gefallen war, hatten die Wahrsager dem Herzog berichtet, daß das Übel in den hohen Bergen und großen Gewässern liege. Dieser wollte darauf den



„göttlichen Bergen“ 靈山 opfern lassen, aber Yen-tse erklärte das für nutzlos, denn, sagte er: „Bei den göttlichen Bergen bilden Steine den Körper und Bäume und Sträucher die Haare. Wenn der Himmel lange nicht regnet, so müssen die Haare verdorren und der Körper wird durchglüht. Würde daher der Berg selbst wohl den Regen nicht wünschen? Ein Opfer zu diesem Zweck kann nichts nützen.“ — Der Herzog sagte: „Wenn es nicht geht, so möchte ich dem Fürsten des Gelben Flusses 河伯 opfern.“ — Yen-tse erwiderte: „Das hat keinen Zweck. Das Reich dieses Gottes ist Wasser, Fische und Schildkröten sind seine Untertanen. Wenn der Himmel lange nicht regnen läßt, dann versiegen die Quellen, die hundert Wasserläufe trocknen aus, das feuchte Reich geht zugrunde und seine Bewohner kommen um. Sollte jener selbst den Regen nicht ersehnen? Wozu würde ein Opfer nützen?“

Yen-tse riet dem Herzog, seinen eigenen Körper der Sonnenglut auszusetzen, vielleicht würde das den Regen herbeiführen. Der Herzog tat es drei Tage lang, da sandte der Himmel den ersehnten Regen (Buch I Nr. 15). In diesem Falle wird der Regen durch eine Art sympathische Handlung hervorgerufen. Aus Mitleid für die vom Herzog auf sich genommene Büßung schickt der Himmel den Regen. Interessant ist Yen-tses Auffassung der Naturgottheiten. Der Berg ist der Körper des Berggeistes, aber das Wasser ist nicht der Körper des Flußgottes, sondern sein Reich, in welchem er herrscht. Der Berggeist hat also noch einen grob stofflichen Körper, wohingegen der Flußgott bereits ganz vergeistigt ist. Es sind zwei verschiedene Stufen der mythologischen Deutung.

Außergewöhnliche Naturphänomene wie Dürre, Überschwemmungen, Stürme galten Yen-tse als Warnungen oder Strafen des Himmels, und man konnte sie nur durch Reformen der Verwaltung abwenden. Im Jahre 516 erschien ein Komet. Herzog Tching war in großer Angst und wollte das böse Zeichen durch Gebete abwenden lassen. Yen-tse lachte darüber und sprach: „Das ist nicht anständig, denn es ist eine Warnung des Himmels. Wenn Ausströmungen von Sonne und Mond kommen, Sturm und Regen die regelmäßigen Zeiten nicht innehalten und Kometen sichtbar werden, so läßt der Himmel sie wegen der im Volk herrschenden Verwirrung erscheinen. Er macht sie als üble Zeichen bekannt, um dadurch die Sorglosen zu warnen. Wenn der Fürst jetzt Gelehrte

heranzieht und auf Ermahnungen hört und sich an Kluge und Weise wendet, so können wohl Menschen den Kometen nicht verschrecken, aber er wird von selbst verschwinden. Nun aber liebt der Herzog den Wein und gibt sich ganz seinen Vergnügungen hin. Die Verwaltung wird nicht verbessert und minderwertigen Subjekten freier Spielraum gewährt. Hoheit umgibt sich mit Schmeichlern und schätzt die Mimen, dagegen haßt er die Gelehrten und hält sich von den Klugen und Weisen fern. Welche Möglichkeit bleibt da noch, sich um Kometen zu kümmern. Die übeln Zeichen werden auch weiter erscheinen“ (Buch I Nr. 18. Im *Schi-tchi* Kap. 32, Chavannes, *Mém. Hist.* IV, S. 76 macht Yen-tse andere Ausführungen, die aber auf dasselbe hinauslaufen).

Es wird berichtet, daß ein anderesmal der Planet Mars über ein Jahr im Sternbild des Wassermanns 虛 gestanden und sich nicht von der Stelle bewegt habe. Der Herzog wollte diese Strafe des Himmels beseitigen und den Planeten veranlassen, seinen regelmäßigen Lauf fortzusetzen. Yen-tse riet ihm, zu dem Zweck den Himmel durch folgende gute Taten zu beschwichtigen: durch Entlassung Unschuldiger aus den Gefängnissen in ihre Heimat, durch Verteilung der Schätze der Beamten an das Volk, durch Unterstützung von Witwen und Waisen und durch Ehrung der Alten. Nachdem der Herzog drei Monate hiernach gehandelt hatte, setzte der Planet sich wieder in Bewegung (Buch I Nr. 21).

Wenn Yen-tse auch in die Wirksamkeit von Opfern und Gelehrten kein sehr großes Vertrauen setzte, so lehnte er sie doch nicht ganz und gar ab, sondern erkannte sie als Zeremonien und alte Gebräuche an. So verlangte er, als der Herzog ihm ein Festmahl geben wollte, daß zuerst den Manen der Ahnen geopfert würde (Buch II Nr. 12). Derartige Trankopfer scheinen bei den Gelagen üblich gewesen zu sein. Auch der Herzog beschließt ein Gelage mit einer Libation (Buch V Nr. 15). Trotz seiner ablehnenden Haltung gegen Kulthandlungen ist Yen-tse keineswegs ungläubig, aber seine Religion ist, wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich, ganz rationalistisch, wohl noch mehr als die des Konfuzius, und von Mêt-ses gläubigem Sinn trennt ihn eine weite Kluft.

## b) Ethik

## 1. Verschiedene Tugenden

Yen-tse befaßt sich nicht mit der philosophischen Ableitung und Begründung der einzelnen Tugenden, er stellt keine Tugendlehre auf, sondern hält sich einfach an die landläufige Moral und erkennt danach einige Haupttugenden an, auf deren Befolgung er bei seinem Fürsten dringt. Als Tugenden, welche allgemein geübt werden müssen, ohne auf bestimmte Gruppen oder Klassen beschränkt zu sein, nennt er Wohlwollen (Herzensgüte) 仁, Gerechtigkeit 義 und Sitte 禮 (Buch I Nr. 1).

Bei allen seinen Extravaganzen hatte Herzog Tching ein gutes Herz, an welches Yen-tse nicht umsonst appelliert. Eines Tages fand er ihn in seiner Halle in einen weißen Fuchspelz gehüllt. Der Herzog wunderte sich, daß es drei Tage geschneit hatte und doch gar nicht kalt war. Yen-tse sagte: „Die alten weisen Fürsten wußten, wenn sie selbst genug zu essen hatten, daß andere Menschen hungerten, wenn sie selbst es warm hatten, daß andere froren, und wenn sie selbst in Behaglichkeit lebten, daß andere in Not waren“: 古之賢君飽而知人之飢溫而知人之寒逸而知人之勞. Darauf gab der Herzog Befehl, an alle Hungrigen und Frierenden Hirse und Pelze zu verteilen (Buch I Nr. 20). Als er einst ältere Leute, die sehr verhungert aussahen, Brennholz tragen sah, ließ er sie durch seine Beamten speisen. Yen-tse benutzte die Gelegenheit, seinen Herrn zu veranlassen, Nachforschungen nach armen und schwachen Personen, denen es an Nahrung fehlte, und nach Waisen und Verlassenen, die keine Wohnung hätten, anstellen zu lassen und ihnen Speise und Häuser zu verschaffen (Buch V Nr. 8).

Der Herzog war auch gut gegen Tiere. Eines Tages fand er einen hilflosen kleinen Vogel und brachte ihn in sein Nest zurück. Als Yen-tse davon erfuhr, verneigte er sich vor ihm und wünschte ihm Glück, indem er sagte: „Mein Fürst wandelt auf dem Pfad der heiligen Könige. Daß er einen kleinen Vogel gefunden und wegen seiner Hilflosigkeit ins Nest zurückgebracht hat, ist der Schutz der Schwachen. Meines Fürsten Güte und Liebe hat sich diesmal den Tieren zugewandt, wieviel größer wird sie noch sein, wenn es sich um Menschen handelt?“ (Buch V Nr. 9). Seinen toten

Jagdhund wollte der Herzog sogar wie einen Menschen begraben lassen. Er sollte einen Sarg haben und ihm ein Opfer dargebracht werden. Erst durch Yen-tses Dazwischentreten, der auseinandersetzte, daß der Herzog sich dadurch bei seiner Umgebung lächerlich mache, und daß das Volk ihm sehr verargen würde, wenn ein Tier besser behandelt würde als mancher Mensch, ließ er sich davon abbringen (Buch II Nr. 23).

Um einen Plan erfolgreich durchführen zu können, muß der Monarch nach Yen-tses Dafürhalten ihn mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen. Das ist der Fall, wenn er nicht im Gegensatz zu den Bestimmungen des Himmels steht und sich nicht gegen das Volk richtet (Buch III Nr. 12).

Wie sehr Yen-tse auf die Beobachtung der Sitte, selbst bei Trinkgelagen hielt, haben wir bereits gesehen. Er brachte dabei den Ahnen ein Trankopfer dar und beobachtete genau den Trinkkomment. Auf die Frage des Herzogs, was denn unter Sitte zu verstehen sei, antwortete Yen-tse: „Die Sitte ist die Richtschnur für das Volk. Gerät diese Richtschnur in Unordnung, so ist das Volk verloren. Ist die Richtschnur in Unordnung und das Volk verloren, so geht auch die Moral zugrunde: 夫禮者民之紀紀亂則民失亂紀失民扈道也 (Buch II Nr. 12).

Von den Tugenden, welche die Beziehungen gewisser Gruppen regeln, kennt Yen-tse die Treue zum Landesherrn, die Liebe zu den Eltern, die Eintracht unter Brüdern, die Gattenliebe und die Freundschaft, also die Tugenden, welche zwischen den bekannten 五倫 herrschen sollen. Diese einzelnen Tugenden dürften aber nicht zu eng gefaßt werden. Im Dienste des Fürsten müsse man auch Eltern und Brüder lieben, höflich gegen andere Beamte sein, gütig gegen das Volk und zuverlässig gegenüber andern Fürsten. Als tugendhafter Sohn habe man auch seine Brüder zu lieben, andern Vätern Gutes zu erweisen, andern Söhnen wohlgesinnt und seinen Freunden treu zu sein. Eine gute Frau müsse allen Konkubinen gestatten, sich der Gunst des Gatten zu erfreuen (Buch II Nr. 22, Buch IV Nr. 26). Das mag bis auf den letzten Satz, an dem wir Anstoß nehmen, praktisch richtig sein, eine Tugend schließt die andere nicht aus, aber der Charakter der einzelnen wird durch diese Darstellung verwischt. Yen-tse will,



daß der Beamte den Fürsten höher stellt als seine eigene Person: 人臣者先君後身 (Buch VI Nr. 16).

In diesen Äußerungen vermissen wir eine konfuzianische Tugend, das Wissen. Vom Gelehrtentum und Studium, auf dem der ganze Konfuzianismus sich aufbaut, ist kaum die Rede. Yen-tse ist eben ein Praktiker, kein Gelehrter oder Moralphilosoph, aber im Besitz großer Lebensweisheit. Von der kindlichen Liebe, welche bei den Konfuzianern fast als Kardinaltugend erscheint, spricht Yen-tse auch nicht allzuviel.

## 2. Maßhalten

Ein ganz besonderes Gewicht legt Yen-tse auf das Maßhalten in allen Dingen, und stimmt darin vollkommen mit Mê-tse überein. Auf den Verbrauch bezogen stellt sich das Maßhalten als Sparsamkeit und Mäßigkeit dar und erheischt eine einfache, bescheidene Lebensführung, welcher Yen-tse in der Tat huldigte:

„Der Herzog Tching fragte Yen-tse: „Ich möchte die Tracht der heiligen Könige anlegen und in ihren Häusern wohnen. Würden dann die Fürsten zu mir kommen?“ — Yen-tse sagte: „Durch die Nachahmung ihrer Einfachheit und Sparsamkeit wäre es möglich; ihre Trachten nachzuahmen und in ähnlichen Häusern zu wohnen, nützt nichts. Die drei Herrscher hatten nicht dieselbe Tracht und sie haben nicht durch ihre Kleidung die Fürsten herangezogen. Sie waren aufrichtig in ihrer Liebe zum Volke und taten wirklich das Gute. Das Reich schätzte ihre Tugend und wandte sich ihrer Gerechtigkeit zu. Wenn sie einfach und bescheiden in ihrer Tracht waren, so freuten sich alle. Wenn der Hut ausreichte, um den Respekt zum Ausdruck zu bringen, so gab man sich nicht damit ab, ihn aufzuputzen. Wenn die Kleider genügten, um den Körper zu bedecken und vor Kälte zu schützen, so dachte man nicht an ihre Schönheit. Man schnitt bei den Kleidern nicht die Rockschoße ab und bog bei den Hüten nicht die Ecken um. Man kleidete sich nicht in bunte Seidenstoffe und die Kopfbedeckungen wurden nicht bestickt. Die Alten trugen öfter geflickte Kleider und die Kragen waren nur angebunden. Indem sie das Reich beherrschten, wünschten sie überall das Leben zu fördern, und sie mochten nicht töten. Sie waren sparsam nach oben und ver-

schwenderisch nach unten. Das Reich kümmerte sich nicht um ihre Kleidung, aber wandte sich ihnen zu wegen ihrer Gerechtigkeit.“

„Die Alten wohnten in Hütten und Nestern auf Bäumen, in Höhlen und Löchern. Zu geben ohne zu nehmen war ihnen nicht zuwider. Das Reich blickte nicht auf ihre Wohnungen, aber wandte sich in seiner Gesamtheit ihrer Menschenliebe zu. In der Kleidung der drei Dynastien prägte sich noch mehr Ehrerbietung aus. Die Kopfbedeckungen reichten aus, um die Ehrfurcht zu bekunden, und waren nicht zu schwer. Die Kleidung zeigte die Grundsätze der Reinlichkeit und hinderte die freie Bewegung nicht. Das Gewicht der Kleider war für den Körper bequem und der Verbrauch von Stoffen den Bedürfnissen des Volkes angepaßt. Sie hatten keine Hütten und Nester in den Bäumen mehr, um den Wind abzuwehren, und bauten keine Höhlen, um sich vor der Feuchtigkeit zu schützen. Der Regierungspalast war so eingerichtet, daß von unten die Feuchtigkeit nicht eindringen konnte und von oben Kälte und Wärme keinen Zutritt hatten. Erdarbeiten wurden nicht mit Verzierungen versehen und Holzarbeiten nicht geschnitzt, um das Volk zur Sparsamkeit zu erziehen. Als diese Dynastien zugrunde gingen, waren die Trachten viel üppiger als das Dekorament es erforderte, und die Gebäude schöner, als es für die Abwehr der Feuchtigkeit nötig war. Es wurde darauf soviel Arbeit verwandt und soviel Material vergeudet, daß man sich den Haß der Bevölkerung zuzog.“

„Wenn jetzt der Fürst die Tracht der heiligen Könige nachahmen will und sich nicht an ihren Zuschnitt, sondern an die Einfachheit und Sparsamkeit hält, so kann er auf Erfolg hoffen, auch wenn seine Regierung noch nicht ganz vollkommen sein sollte. Nun baut aber der Fürst seine Terrassen und Türme immer höher und geht mit seinen Teichen und Seen immer mehr in die Tiefe, auch wird er nicht müde, die kunstvollsten Schnitzereien und die herrlichsten Verzierungen anfertigen zu lassen. Dadurch dürfte er sich ebenfalls die Feindschaft der Bevölkerung zuziehen. Mir scheint, es ist Gefahr für den Staat und unruhige Zeit für Eure Hoheit zu befürchten. Die Fürsten für sich zu gewinnen, dürfte wohl schwer halten. Hoheits Worte treffen nicht zu“. (Buch II Nr. 14).

So hätte auch Mê-tse sprechen können. Yen-tse war gegen jeden Luxus, weil er ihn für unnütz hielt und glaubte, daß das Volk zu schwer dafür arbeiten müsse, und daß zuviel Material verbraucht würde, das eine bessere Verwendung finden könnte. Nicht nur bei den Fürsten und Großen des Reichs verdammt er Prunk und Üppigkeit, sondern auch bei den Bürgern, und er machte Konfuzius einen besondern Vorwurf daraus (Buch VI Nr. 25, Buch VIII Nr. 1).

Der Herzog hatte einen tiefen See ausgraben und an demselben Drachen, Schlangen, Vögel und Tiere aus Holz aufstellen lassen. Er selbst trug gestickte Prunkgewänder aus verschiedenfarbiger Seide, Edelsteine und Perlen am Gürtel, ein Barett und langes Haar, und nahm in stolzer Haltung seinen Sitz ein, indem er wie ein König nach Süden blickte. Durch dieses Auftreten glaubte er den andern Fürsten imponieren zu können. Yen-tse belehrte ihn, daß sein Aufzug barbarisch sei, und daß er auf diese Art niemals die Hegemonie erlangen würde (Buch II Nr. 15).

Yen-tse rät zur Einfachheit in Wohnung, Kleidung und Nahrung. Der Grund ist nicht nur ein moralischer, die Rücksicht auf das Wohl des Volkes, sondern auch ein religiöser. Werden zum Bau von Häusern zuviel Bäume in Bergen und Wäldern gefällt, so wird den Geistern der Berge und Wälder Gewalt angetan, und wird zuviel Wild gejagt und zuviel gefischt, so quält man die Geister der Flüsse und Teiche. Dadurch zieht man sich die Mißgunst dieser Gottheiten zu, welche dann kein Glück verleihen (Buch III Nr. 10). Ganz können die Menschen freilich das Bauholz, Wild und Fische nicht entbehren, aber sie dürfen sie sich nur in mäßigen Grenzen aneignen. Aus demselben Grunde galt den Chinesen und vielen andern Völkern das Schürfen nach Mineralen als ein großes Unrecht gegen die Erde, deren Eingeweide dadurch zerrissen werden. Beim Ernten von Getreide und andern Feldfrüchten ist es anders. Sie sind nur die Haare der Erde und ihre Wegnahme stellt keinen so großen Eingriff dar wie das Ausreißen von Bäumen, Ausgraben von Metallen und Töten von Tieren.

Aber auch im Maßhalten muß Maß gehalten werden, sonst entartet die Mäßigkeit in Geiz. Yen-tse unterscheidet: Frugalität 嗇, Knauserei 吝 und Geiz 愛. Ersteres ist eine Tugend, letztere sind Laster: „Wenn man reichlich Schätze hat, aber einen spar-

samen Gebrauch davon macht, wenn man reich ist, aber kein Geld ansammelt, oder wenn man arm ist, sich aber nichts leiht, so spricht man von Frugalität. Wenn man große Schätze aufhäuft, aber niemandem davon abgibt und nur sich selbst gut pflegt, so nennt man das Knauserei, wenn man aber weder andern abgibt, noch sich selbst gut pflegen mag, dann liegt Geiz vor.“ (Buch IV Nr. 23). Im gewöhnlichen Sprachgebrauch macht man diese feinen Unterschiede nicht, sondern alle drei Worte bezeichnen ein zu großes Hängen am Gelde. Man darf nun aber auch nicht in das andere Extrem verfallen und den Reichtum verachten. Auch der Edle verschmäh't Reichtum und Ehre nicht (l. c.).

Im Staatsleben ist das Maßhalten von besonderer Bedeutung bei der Erhebung von Steuern. Sie müssen für das Volk erträglich sein, der Fürst darf es nicht mit Steuern bedrücken, lediglich um sich die Mittel für Luxus und Üppigkeit zu verschaffen (Buch III Nr. 22). Zu Yen-tses Zeiten kamen in den Feudalstaaten als Steuern besonders in Betracht: Gewerbesteuern, welche von Kaufleuten, Salzhändlern und Fischern erhoben wurden, Oktroi an Toren und auf Märkten und Grundsteuer (Buch VI Nr. 16).

Will man in seinen Handlungen Maß halten, so muß man zunächst dies Prinzip auch auf die Gefühle anwenden, deren Ausfluß die Handlungen sind; man darf sich nicht von seinen Leidenschaften fortreißen lassen und muß seine Begierden zügeln. In Liebe und Leid darf man ein gewisses Maß nicht überschreiten. Herzog Tching hielt sich nicht immer an diesen Grundsatz. Als seine Lieblingsfrau Ying-tse 嬰子 gestorben war, konnte er sich nicht entschließen, sie begraben zu lassen. Drei Tage saß er düster brütend auf seiner Matte, aß und trank nicht und hörte nicht auf die Vorschläge seiner Umgebung. Es bedurfte der Dazwischenkunft des Yen-tse, um den Herzog zu bewegen, das Leichenhaus zu verlassen, zu baden und wieder Speisen zu sich zu nehmen. Er hatte ihm gesagt, daß ein Zauberer und ein Arzt die Tote wieder ins Leben zurückrufen würden. In der Abwesenheit des Herzogs ließ er sie einsargen. Als ihm dann der Herzog wegen dieser Überlistung Vorwürfe machte, setzte er ihm auseinander, wie verderblich es für einen Fürsten sei, sich in solcher Weise von seiner Liebe und seinem Schmerze beherrschen zu lassen, was der Herzog denn auch schließlich einsah (Buch II Nr. 21). Wie sehr Yen-tse



gegen das unmäßige Trinken des Herzogs geeifert hat, ist schon erwähnt worden. Ein Regent, welcher seine Begierden zu zügeln versteht, vermag nach Yen-tses Ansicht ein Volk reich zu machen (Buch IV Nr. 7). Sein Gedanke dabei ist wohl der, daß ein solcher Fürst wenig Bedürfnisse hat, vom Volke nur geringe Abgaben erhebt und ihm das von ihm Erarbeitete läßt, so daß es allmählich zu Wohlstand gelangt.

Die Gefühle machen sich unter anderem in Musik und Zeremonien Luft, von denen die Trauerriten besonders wichtig sind. Musik und Zeremonien dürfen nicht übertrieben werden, wie das Konfuzius und seine Schule tut (Buch VIII Nr. 2). Der Musik gegenüber nimmt Yen-tse eine wesentlich andere Stellung ein als Mě Ti, er verdammt sie nicht ganz und gar, sondern bekämpft nur ihre Auswüchse. Die Musik in der richtigen Grenze ist gut, sie macht die Menschen einträchtig und feuert sie an, nur im Übermaß ist sie schädlich. Darum widersetzte Yen-tse sich der Einführung einer neuen, üppigen Musik in Tch'i, weil sie die Sitten verderbe und dadurch den Staat in Gefahr bringe (Buch VIII Nr. 1, Buch I Nr. 6).

### 3. Fürst und Volk

Der Herzog Tching war der Ansicht, daß er hoch über dem Volke stünde, daß daher das Volk wohl sich gegen ihn, er aber sich nicht gegen das Volk versündigen könne. Yen-tse wies ihm nach, daß Tchieh und Tschou, die sich gegen das Volk vergangen, von diesem gerichtet worden seien (Buch I Nr. 13). Ebenso wie der loyale Untertan seinen Fürsten höher stellen muß als seine eigene Person, muß auch ein guter Herrscher mehr auf das Wohl des Volkes als auf sein eigenes bedacht sein: 先民而後身 (Buch IV Nr. 11). Er muß versuchen, die Wünsche seines Volkes zu erfüllen, es lieben und erfreuen (Buch III Nr. 17). Von Schu Hsiang gefragt, welches Ziel das höchste sei und welche Handlungsweise die edelste, antwortete Yen-tse: „Es gibt kein höheres Ziel, als das Volk zu lieben und keine edlere Handlungsweise als das Volk zu erfreuen“: 意莫高于愛民行莫厚於樂民 (Buch IV Nr. 22).

Der Fürst dient seinen Beamten als Vorbild, daher hat er ganz besonders auf sein Tun zu achten, denn seine Beamten ahmen nicht nur seine Tugenden, sondern auch seine Schwächen nach

(Buch I Nr. 7). Er muß streng nach oben und milde nach unten sein (Buch III Nr. 17), die Guten liebt und belohnt er, die Bösen haßt und bestraft er. Der Herzog Tsching hatte die Schwäche, sich mit Schmeichlern und Sykophanten zu umgeben, ihnen großen Einfluß im Staatsleben zu gewähren und große Zuwendungen zu machen. Yen-tse eiferte oft dagegen, verhinderte auch, daß sein Herr einem geschickten Wagenlenker, der sich der besonderen Gunst seiner Lieblingsfrau Ying-tse erfreute, ein großes Gehalt aussetzte. Das Günstlingswesen blühte am Hofe von Tch'i, und der Herzog war nur allzu sehr geneigt, auf die Worte derer zu hören, die seine Schwächen auszunutzen wußten und ihm nach dem Munde redeten (Buch I Nr. 8 und 9). Yen-tse führte aus, daß nicht diejenigen Beamten, welche dem Fürsten stets zustimmten, mit ihm harmonierten, sondern die, welche ihm widersprächen, welche, wenn der Fürst für süß wäre, sich für sauer erklärten und nach Salz verlangten, wenn der Fürst ungesalzene Kost vorzöge: 所謂和者君甘則臣酸君淡則臣鹹 (Buch I Nr. 18).

Die Entscheidungen müssen gerecht sein und selbst gegen Schuldige hat er Milde zu üben (Buch IV Nr. 7 und Buch II Nr. 3). Ebenso wie er nicht aus Vorliebe Unwürdige belohnen darf, so soll er nicht aus Ärger oder Laune Unschuldige verurteilen (Buch III Nr. 17). Das war zu Yen-tses Zeiten nichts Seltenes, ein Menschenleben, namentlich wenn es sich um einen geringen Mann handelte, zählte nicht viel, und die Fürsten waren ohne weiteres bereit, einen Menschen, welcher ihr Mißfallen erregt hatte, hinrichten zu lassen. Man gab sich gar nicht die Mühe, ein gerichtliches Verfahren einzuleiten. Der Wille des Mächtigen genügte, einen Schwächeren zu zerschmettern. Herzog Tching machte keine Ausnahme. Einst befand er sich auf der Vogeljagd, als ihm ein Mann vom Lande die Vögel verscheuchte. Der Herzog wollte ihn sofort enthaupten lassen, aber Yen-tse legte sich ins Mittel und bewirkte, daß der Herzog nicht nur den Mann freiließ, sondern auch noch das Jagdverbot, welches bis dahin für das Volk bestanden hatte, aufhob (Buch I Nr. 24). Ein anderes Mal hatte ein Stallknecht durch rohe Behandlung ein Lieblingspferd des Herzogs umkommen lassen. Dieser war so wütend, daß er den Mann sofort in Stücke hauen lassen wollte. Durch seine Frage, wen denn Yao und Schun zerstückelt hätten, brachte Yen-tse es dahin, daß der Herzog den

Mann zur Aburteilung ins Gefängnis abführen lassen wollte. Yen-tse bat, dem Mann seine Schuld klarmachen zu dürfen, da er, ohne sie zu kennen, sterben solle, und sprach zu ihm: „Deine Schuld ist eine dreifache. Der Herzog hat dich mit der Pflege seines Pferdes betraut, und du hast es getötet, dafür verdienst du einmal die Todesstrafe. Ferner hast du ein Pferd, das der Herzog besonders gern hatte, getötet, deshalb müßtest du zum zweiten Male sterben. Du veranlaßt den Herzog dazu, daß er um eines Pferdes willen einen Menschen tötet. Wenn das Volk davon erfährt, wird es auf unsern Fürsten erzürnt sein, und wenn die Lehnsherren davon hören, werden sie unser Land gering achten. Dadurch, daß du ein herzogliches Pferd getötet hast, bringst du es dahin, daß sich der Haß gegen unser Volk ansammelt, und daß unsere Soldaten den Nachbarstaaten unterliegen. Deshalb verdienst du zum dritten Male den Tod. Deswegen wirst du jetzt ins Gefängnis geführt.“ — Der Herzog seufzte auf und sagte: „Der Meister möge ihn freilassen, der Meister möge ihn freilassen, damit meine Menschenliebe keine Einbuße erleidet.“ (Buch I Nr. 25). In ähnlicher Weise hat Yen-tse noch andern Opfern fürstlicher Laune das Leben gerettet.

#### IV. Yen Ying's Angriffe gegen Konfuzius

Liu Hsiang hat an die Spitze von Buch VIII sechs Kapitel gestellt, von denen vier Angriffe gegen Konfuzius und die Konfuzianer und zwei Angriffe des Konfuzius gegen Yen-tse enthalten, und ist der Meinung, daß sie nicht von Yen-tse, sondern von irgendeinem späteren Sophisten herrühren. Auch Sun Hsing-yen glaubt, daß Yen-tse für Buch VIII nicht verantwortlich sei. Wir können nicht einfach deswegen, weil die besagten Kapitel den Nationalheiligen angreifen, sie für unecht erklären, sondern müssen sie einzeln auf ihre Echtheit hin prüfen. Danach scheint es mir, daß Yen-tse die im 1. und 2. Kapitel enthaltenen Aussprüche über Konfuzius wirklich getan hat, daß dagegen die übrigen 4 Kapitel plumpe, spätere Zusätze sind. Gehen wir die einzelnen Kapitel durch, so gelangen wir zu folgendem Ergebnis:

*Kapitel 1.* Dies ist das wichtigste. Ich gebe es daher in Übersetzung:

„Konfuzius begab sich nach Tch'i und besuchte den Herzog Tching. Der Herzog hatte Gefallen an ihm und wollte ihm Erh-tch'i 爾稽 verleihen (so auch das *Schi-tchi*. *Mê-tse* und *Lun-yü* XII, 11 schreiben Ni-tch'i 尼谿. Außer dieser Stadt kam noch Lin-tch'iu in Frage, das der Herzog Konfuzius verleihen wollte, aber Konfuzius lehnte ab, weil der Herzog seine Vorschläge nicht annahm). Er teilte es Yen-tse mit, doch dieser antwortete: „Es geht nicht, denn Konfuzius kleidet sich sehr pomphaft und ist zu selbstgefällig, um für die untern Klassen als Lehrer dienen zu können. Durch seine Vergnügungssucht fesselt er das Volk an sich, aber kann den Eltern kein Leiter sein. Wenn in der Verwaltung Verordnungen erlassen und die Geschäfte festgesetzt werden, so kann er sein Amt nicht ausfüllen. Durch üppige Begräbnisse ruiniert er das Volk und läßt den Staat verarmen. Infolge der langen Trauer hallen überall die Wehklagen und die Zeit wird nutzlos vergeudet. Daher kann er die Söhne nicht auf den richtigen Weg führen. Für das Volk im Innern ist es schwer, seine Vorschriften auszuführen, und sie lassen sich nicht noch nach außerhalb übertragen. Er ist absonderlich in seiner Tracht und geziert im Wesen, darum kann er die Massen nicht belehren und das Volk nicht unterweisen. Seitdem die großen Weisen verschwunden und das Haus Tschou von seiner Höhe herabgesunken ist, hat man den äußeren Glanz vermehrt, aber die Leistungen des Volkes haben sich verringert; überall ertönt Musik, aber die Tugend der Welt ist sehr gesunken. Durch die ausgedehnte Pflege der Musik verleitet jetzt Konfuzius die Welt zur Üppigkeit: Geigen, Gesänge, Pauken und Tänze locken große Scharen herbei. Er hat die Zeremonien des Herauf- und Herabsteigens der Stufen des Throns und des fliegenden Ganges vermehrt, um dadurch der Menge ein Schauspiel zu bieten. Durch sein umfassendes Wissen kann er doch die Welt nicht umgestalten, und all sein Sinnen und Grübeln nützt dem Volk nichts. Selbst ein doppeltes Leben würde nicht ausreichen, um sein ganzes Wissen zu erschöpfen, und in vielen Jahren kommt man mit seinen Riten nicht zu Ende. Für seine Vergnügungen reichen alle Schätze nicht aus. Durch seine vielen verkehrten Ideen betört er die Fürsten der Welt und durch seine glänzenden musikalischen Unterhaltungen verführt er das Volk. Seine Lehre eignet sich nicht zur Verbreitung und das Volk



kann nicht darin unterwiesen werden. Wenn er jetzt belehnt werden soll, um die Sitten des Tch'i-Staates umzugestalten, so wird durch eine derartige Belehrung der Massen der Bestand des Volkes gefährdet.' — Der Herzog stimmte zu. Darauf gab er Konfuzius reichliche Geschenke und unterließ die Belehnung; er behandelte ihn mit größter Hochachtung, aber fragte bei seinem Besuche nicht nach seiner Lehre, worauf Konfuzius wieder abreiste“ (Parallelstelle *Mê-tse*, Kap. 39, S. 12 r., kürzer *Schi-tchi*, Kap. 47, S. 5 v.<sup>1</sup>).

Diese scharfe Kritik des Konfuzius ist von Yen-tses Standpunkt aus wohl verständlich. Die konfuzianische Lehre stimmt in vielen Punkten mit dem Prinzip des Maßhaltens nicht überein. Konfuzius geht im Formalismus und Ritualismus sehr weit; er begünstigt die extravaganten Begräbnisse und die lange Trauerzeit, welche viele Unzuträglichkeiten im Gefolge haben. Konfuzius' Vorliebe für Musik ist bekannt, doch wissen wir nicht, daß er ihr im Übermaße gehuldigt habe. Daß Yen-tse als praktischer Staatsmann von der großen Gelehrsamkeit des Konfuzius keine zu günstige Meinung hatte, ist verständlich. Vielleicht ist bei dieser Verurteilung des Konfuzius auch etwas Eifersucht mit im Spiele. Yen-tse konnte es nicht gleichgültig sein, daß ein Mann von der Bedeutung des Konfuzius eine Vertrauensstellung bei seinem Fürsten erhielt. Er selbst nahm die erste Stellung im Staate ein, und es war die Möglichkeit vorhanden, daß Konfuzius ihn vollkommen in den Schatten gestellt haben würde. Aus diesen Gründen hat die vielleicht etwas zu scharfe Verurteilung des Konfuzius nichts Befremdendes, und wir haben keine Veranlassung, sie für eine spätere Erfindung zu halten. Die Parallele im *Mê-tse* und der ähnliche Bericht im *Schi-tchi* sprechen für die Echtheit. Legge, *Ch. Cl.* I, S. 69 möchte nicht gern annehmen, daß Yen-tse so über Konfuzius gesprochen habe.

*Kapitel 2* fällt in denselben Rahmen wie *Kapitel 1*: Der Herzog Tching hört in der Nähe seines Palastes jemanden wehklagen.

<sup>1</sup> Chavannes, *Mém. Hist.* V, S. 306, Anm. 3 bemerkt dazu: „*De ces trois rédactions, celle de Yen-tse est la plus ancienne et la plus fidèle; celle de Mo-tse offre déjà des modifications assez graves; celle de Se-ma Ts'ien est la plus altérée et serait parfois inintelligible si on ne la comparait pas aux deux autres,*“ ein wichtiges Zeugnis für die Echtheit des Yen-tse tsch'un-tch'iu überhaupt.

Es wird ihm gesagt, daß dies Tch'ü Yü 鞠語 (Sun Hsing-yen glaubt, es sei Kao Yü 暴魚 gemeint), ein Schüler des Konfuzius sei, der seine Mutter betraue. Er sei in den Riten, der Musik und den Trauerzeremonien erfahren. Der Herzog war erfreut darüber, aber Yen-tse verurteilte die Art, wie diese Einrichtungen von den Konfuzianern behandelt würden, als den Grundsätzen der alten, weisen Könige zuwiderlaufend. Die Riten dürften nicht übertrieben und dadurch dem Volke zur Last werden, die Musik solle das Volk einträchtig machen und es anfeuern, aber man dürfe nicht zuviel Aufwendungen dafür machen. Durch die übermäßigen Trauerzeremonien hätten die Lebenden mehr zu leiden, als die Toten Vorteil davon hätten. Es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß Yen-tse diese Worte gesprochen hat.

*Kapitel 3.* Als Konfuzius in Tch'i dem Herzog Tching seine Aufwartung machte, wollte er Yen-tse nicht aufsuchen, weil dieser drei Herzen habe, mit denen er drei verschiedenen Herrschern gedient habe. Yen-tse verteidigte sich dem Herzog gegenüber. Alle drei Fürsten hätten nur einen Wunsch gehabt, nämlich ihrem Lande den Frieden zu bewahren, und diesem Wunsche habe er, Yen-tse, sich angepaßt. Es ist nicht anzunehmen, daß Konfuzius den törichten, wahrscheinlich von Liang-tch'iu Tch'ü, einem Widersacher des Yen-tse, zuerst aufgebrachten Vorwurf (vgl. S. 26) wiederholt habe. Das Kapitel scheint ein späterer Zusatz zu sein und steht in schroffem Gegensatz zu den sehr günstigen Urteilen des Konfuzius über Yen-tse in den konfuzianischen Schriften, man vgl. *Lun-yü* V, 16, *Tchia-yü* Kap. 12, S. 6 v. und namentlich *Tchia-yü* Kap. 14 S. 11, wo Konfuzius von Yen-tse sagt, er sei ein treuer Beamter seines Fürsten und in seinem Benehmen höflich und ehrerbietig; *deshalb behandle er ihn wie seinen älteren Bruder* 晏子於君爲忠臣於行爲恭敏故吾皆以兄事之.

*Kapitel 4* ist eine Art Variante von Kapitel 3 und ebenfalls unecht. Tse Kung fragt Konfuzius, weshalb er in Tch'i nur den Herzog, nicht auch seinen Minister Yen-tse besuche. Konfuzius gibt die Antwort von Yen-tses drei Herzen. Yen-tse verteidigt sich gegen den Vorwurf und erwähnt dabei, daß auch Konfuzius zwischen Tch'en und Ts'ai in Not gewesen sei. Konfuzius läßt sich durch diese Verteidigung überzeugen, sieht sein Unrecht ein und besucht Yen-tse.

Konfuzius war 517—516 in Tch'i, Tse Kung wurde erst 520 geboren, kann also nicht mit Konfuzius in Tch'i gewesen sein. Der Vorfall zwischen Tsch'ên und Ts'ai ereignete sich erst 490 v. Chr., also zehn Jahre nach dem Tode des Yen-tse.

*Kapitel 5.* Der Herzog Tching fragt Yen-tse, ob sich Konfuzius in einer Volksmenge befände. Die Frage klingt sehr seltsam und noch seltsamer Yen-tses Antwort, daß, wenn Konfuzius in der Menge sei, er doch Schun nicht gleichkäme, deshalb wisse er es nicht. Die weitere Vergleichung zwischen Konfuzius und Schun ist sehr albern, und das ganze Kapitel macht den Eindruck einer plumpen Fälschung.

*Kapitel 6.* Der Herzog Tching war besorgt, daß der Nachbarstaat Lu Konfuzius, einen Weisen, als Minister hätte. Yen-tse erkannte an, daß Konfuzius ein Weiser sei, und riet seinem Fürsten, ihn dadurch unschädlich zu machen, daß er ihn zum Minister in Tch'i ernannte. Dadurch würde sich Konfuzius mit Lu verfeinden, und wenn er dann nach Tch'i käme, möge der Herzog ihn nicht aufnehmen. So geschah es, und Konfuzius geriet zwischen Tsch'ên und Ts'ai in Not.

Nach den heftigen Angriffen, welche Yen-tse gegen Konfuzius gerichtet hat, kann er ihn jetzt nicht plötzlich als Weisen oder Heiligen anerkennen. Die hier erzählte Intrigue widerspricht ganz und gar dem offenen und ehrlichen Charakter des Yen-tse. Sie müßte in das Jahr 491 zu setzen sein, kurz vor den Vorfall in Tsch'ên und Ts'ai, als Konfuzius gar nicht Minister in Lu war und Yen-tse nicht mehr lebte. Andere Quellen wissen von einer Ernennung des Konfuzius zum Minister in Tch'i nichts. Das alles kennzeichnet das Kapitel als eine Fälschung.

## V. Schluß

Liu Hsiang und seine Nachfolger Wang Ying-lin 王應麟 (1223—1296 n. Chr.) sowie Sun Hsing-yen rechnen Yen-tse zu den Konfuzianern, unter denen er auch in der Han-Bibliographie steht, Liu Tsung-yuan und Ma Tuan-lin zu den Mehisten, er ist keins von beiden. Nach seinen Ansichten und heftigen Angriffen gegen die Konfuzianer kann man ihn nicht gut als Konfuzianer betrachten. Er kennt die Wichtigkeit von Riten und Musik an, aber wendet sich gegen die konfuzianischen Übertreibungen,

namentlich bei den Begräbnissen. Von der kindlichen Liebe macht er nicht viel Aufhebens und legt auf das Studium kein besonderes Gewicht. Man kann Yen-tse auch nicht als einen Anhänger des Mê Ti bezeichnen, wie das z. B. Wylie (Notes S. 28) tut, der ihn einen Schüler des Mêtse nennt, denn dieser war, als Yen-tse starb, noch nicht geboren. Ob der Mehismus, wie einige annehmen, schon vor Mê Ti bestand, ist sehr fraglich. Aber sachlich hat Yen-tse mit Mê Tis Lehre manche Berührungspunkte, namentlich durch seine theoretische und praktische Durchführung des Prinzips des Maßhaltens in allen Dingen. Auch hierin lehnt er die mehistischen Übertreibungen ab, indem er nicht alle Sitten und die Musik vollständig verdammt. Sein etwas skeptischer Standpunkt den Naturgöttern gegenüber ist mehr konfuzianisch als mehistisch. Mê Tis großes Prinzip der allumfassenden Liebe und die damit zusammenhängende Verurteilung aller Eroberungskriege ist Yen-tse noch unbekannt.

Yen-tse ist kein spekulativer Philosoph, auch kein Moraltheoretiker wie Konfuzius und Mê Ti, sondern ein Mann der Tat, welcher die praktischen Ratschläge, die er seinem Fürsten erteilte, auf die im Volksbewußtsein seiner Zeit lebenden moralischen Grundsätze stützte. Wir kennen die altchinesische Ethik nur in konfuzianischer Färbung, daher sind die Werke des Kuan-tse und Yen-tse von besonderer Bedeutung, denn sie ermöglichen uns eine Untersuchung der konfuzianischen Schriften daraufhin, was in ihnen volkstümlich und was von Konfuzius selber hinzugefügt ist.

Vergleichen wir Yen-tse mit Kuan Tschung und Tse Tsch'an, so läßt sich sagen, daß er ersterem an Bedeutung als Staatsmann und Politiker wohl nicht gleichkommt, aber als Charakter überlegen ist. Kuan Tschung hat den Tch'i-Staat zum ersten in China gemacht und seinem Fürsten die Hegemonie verschafft, aber seine Mittel waren nicht immer einwandfrei, und um Ausflüchte und Vorwände war er nie verlegen. Daß er sofort als Minister in die Dienste des Fürsten trat, der seinen eigenen Herrn, Schutzbefohlenen und Schüler hatte umbringen lassen, während sein Genosse für den unglücklichen Prinzen in den Tod ging, ist nicht zu billigen. Merkwürdigerweise verteidigt Konfuzius seine Handlungsweise, da er als Minister sehr viel mehr Gutes gewirkt hätte, als es ihm möglich gewesen wäre, wenn er für seinen Herrn den Tod erlitten hätte.



Das sei die kleine Treue gewöhnlicher Leute (Lun-yü XV, 18). Uns ist diese kleine Treue lieber als der große Verrat vornehmer Herren. Ein edler Mann geht nicht, wenn er seine Sache verloren gibt, sofort zum Feinde über. Yen-tse gleicht mehr dem Tse Tsch'an, der wie er furchtlos, ehrlich und treu war, „ein tugendhafter Mann, der sein Volk liebte und seinem Fürsten treu diente“ (*Schi-tchi* Kap. 42), und dessen Tod von Konfuzius und vom ganzen Volke beweint wurde (vgl. Eichler, *The Life of Tse Ch'an*, in *China Review* Vol. XV, 1886/87, S. 12f.).

ALFRED FORKE.

## LUN-YÜ II, 16

VON PROF. DR. HANS HAAS

Schüchtern, jedenfalls — man darf's ihm glauben — ganz ledig sich fühlend aller Versuchung, von eigener Leistung unbescheidenlich zu denken, ist in diesen Tagen Schreiber dieser Zeilen mit einem Buch hervorgetreten, dessen Titel *Das Spruchgut K'ung-tszës und Lao-tszës in gedanklicher Zusammenordnung* bereits verrät, daß sein Autor füglich der Schar derer sich zuzählt, die dem deutschen Gelehrten, dem die Beiträge dieses Bandes dargebracht sein sollen, zu Dank verhaftet sind und ihm das irgendwie zu erkennen zu geben pietätvoll das Bedürfnis fühlen. Schüchtern: — denn ist er mit einem der großen Fachgenossen des verehrten Jubilars, mit W. Wassiljew (weiland Professor der chinesischen Sprache an der Kaiserlichen Universität zu Petersburg), schon im allgemeinen der Überzeugung, daß kein gewissenhafter Schriftsteller seine Arbeiten ohne Herzklopfen zu veröffentlichen vermag, so hat er — selber Sinologe nicht vom Fach — im besonderen nicht die Anmaßlichkeit, zur Mitarbeit auf dem Gebiete sich berufen zu fühlen, dem die Lebensarbeit des Fünfundsiebzighjährigen so reiche und, Gott wolle es, noch lange nicht die letzte Frucht abgeworfen. Sein Vorwort schon, so darf er meinen, wehrt jedem Gedanken, daß er ein solches hätte im Sinne haben können. Vermeint ist das erwähnte Buch wie seine gleichzeitig mit ihm ausgegangenen Trabanten<sup>1</sup> unüberheblich nur dahin, gesicherte Ergebnisse der Forschung weiteren Kreisen zu vermitteln, dies ein Bemühen, traue ich, zu dem auch Sinologen scheel nicht werden sehen wollen. Müßten ja doch, wollten sie, die Nicht-Allzuvielen, sie hüten als gänzlich

<sup>1</sup> 1. *Lao-tszë und Konfuzius. Einleitung in ihr Spruchgut.* — 2. *Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund.* — 3. *Weisheitsworte des Lao-tszë*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1920.

nur für eigenen Nießbrauch gefunden und dem dunklen Schoß ent-  
 rungen, die Bronnen ihrer Wünschelruten- und Grabarbeit zu  
 Stau-becken sich sammeln, zum „Toten Meere“ werden. Wie sollten  
 sie nicht gerne sich's gefallen lassen, wenn der outsider, der selber  
 Verständnis für ihr Schaffen hat, diese Bronnen ihrer Wissenschaft  
 auf seine Mühlen leitet oder, ein anderes Bild zu gebrauchen, sie  
 in geordneten Kanälen den Ackergefiliden seines Arbeitsgebietes  
 zuführt, um diese durch sie zu befruchten? Was er damit tut, ist  
 ja doch wohl ein ganz, ganz anderes als das tückische Durchbrechen  
 der Reisfelddämme, wie es neben anderen bösen Streichen der Un-  
 hold unter den Göttern der altjapanischen Mythologie, *Susano Wo*,  
 der göttlichen Schwester *Amaterasu* zum Tort geübt, und das im  
*Ōharai no kotoba*, allen anderen Verfehlungen voran, hervorgehoben  
 wird als eine der „*Himmlischen Sünden*“, die, vorsätzlich oder in  
 Unbedachtsamkeit begangen, alljährlich neu am letzten Tag des  
 6., wie am letzten Tag des 12. Monats feierliche Sühnung heischen.

Von der Arbeit der Sinologen zieht auch die allgemeine Reli-  
 gionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft Nutzen,  
 und eben als Vertreter dieser Disziplin gesellt Schreiber dieser  
 Zeilen sich den huldigenden Gratulanten, die verabredetermaßen  
 dem Jubilar mit einer literarischen Gabe nahen, damit zum Aus-  
 druck zu bringen, daß er, was er gelebt, auch ihnen, und ihnen  
 mehr als anderen, lebte. Sind sie in ihrer Mehrzahl naturgemäß  
 ihm engere Fachgenossen und als solche Reiche, die ein Vieles aus  
 ihrem Überflusse einzulegen haben, — warum sollte der Dankbaren  
 einer zurückstehen, wenschon er selber nicht mehr als einen armen  
 Quadrans beizusteuern hat oder, wie Dr. Luther übersetzt hat,  
 nicht mehr als nur „*zwei Scherflein, die machen einen Heller*“.

*Lun-yü II, 16* ist dieses Eingesandt überschrieben. Was da, a. a. O.,  
 steht ist eines von den K'ung-tszë-Logien, deren Wiedergabe  
 meine in oben erwähntem Buche enthaltene Lese von Konfuzius-  
 sprüchen vermissen läßt. Dies, wie ich fürchte, manchem seiner  
 Leser zum Befremden. Erklärt freilich ist die Auslassung schon  
 im Vorwort. Sei es verstattet, die paar Sätze hier zu wiederholen.  
 „*Auch im Lun-yü*“, heißt es dort, „*stehn der Aphorismen manche —*  
*verwiesen sei nur auf II, 16 —, die so und die ganz, ganz anders sich*  
*verstehen lassen. Vermißt denn jemand in der hier gebotenen Auswahl*

dieses oder jenes ihm vielleicht vor anderen bedeutsam erscheinende Wort, das seines Erachtens nicht wohl fehlen dürfte, so möge er annehmen, daß der Verfasser — nur ein Schelm gibt mehr, als er hat — das betreffende Wort selber nicht verstanden hat. Solcher Lücken meint er sich nicht schämen zu brauchen. „Ich habe noch die Zeit gesehen,“ sagt Konfuzius (Lun-yü XV, 25), „wo die Schreiber Schriftzeichen ausließen. So etwas kommt heute nimmer vor.“ Das heißt — zweifelsfrei ist freilich auch hier der Sinn keineswegs: in der guten alten Zeit, zu deren Lobredner Konfuzius ja geflissentlich sich machte, — in der guten alten Zeit, wo die Menschen noch aufrichtig waren, ließen die beamteten Schreiber in den von ihnen aufzusetzenden Dokumenten, wo immer etwa ihr Griffel ein ihnen nicht geläufiges Ideogramm nicht korrekt zu zeichnen wußte, ehrlich im Text eine Lücke, um nachher sich bei alten Experten zu erkundigen, anstatt durch Setzung eines falschen Charakters ein orthographisches Allwissen und -vermögen vorzutäuschen, das ihnen in Wirklichkeit doch abging, damit aber Andere irrezuführen.“

Gerade nach Lun-yü II, 16 mag mancher an chinesischem Religionswesen Interessierte auch in der Auswahl, die mein Buch ihm bietet, suchen. Dies deshalb, weil es das Wort des größten Meisters des chinesischen Volkes ist, das eine erste Autorität auf dem Gebiet der sinologischen Forschung, Professor de Groot, angezogen hat als Beweis für seine, freilich nicht unangefochten gebliebene, bis heute umstrittene, These, daß die Chinesen bei uns zu unrecht als ausgezeichnet durch die Tugend religiöser Toleranz gepriesen worden seien, eine Toleranz, die übrigens, woran hier beiläufig erinnert sein mag, bereits ein Abel-Rémusat in seinen „*Mélanges*“ als ein europäisches Märchen bezeichnet hat.

De Groots Buch *Sectarianism and religious persecution in China* (1903) trägt diesen Ausspruch K'ung-tszës geradezu als Titelmotto: „*The cultivation of Heresy is so injurious!*“ Und S. 11 dieses Werkes liest man — eine andere Bezugnahme auf eben dieses Wort: „*with his own mouth he (Confucius) condemned all that was not in conformity with the one infallible doctrine, in one single sentence which to this day is the high device of the heresy-hunting Imperial government: „The practice of that which swerves from the orthodox (i twan), oh, what harm it causes!“* In seinen *American Lectures*, 1912 als Buch mit dem Titel *Religion*



in China erschienen, wiederholt de Groot S. 43: „*Confucius himself declared cultivation of heresy to be injurious*“; und wieder in seinem folgenden, deutsch geschriebenen Werke *Universismus* (1918) läßt er S. 30 sich vernehmen: „*Konfuzius selbst, der allerheiligste der Heiligen Chinas, predigte die Verfolgung der Ketzerei für alle Zeit, denn dem heiligen Buche 論語 Lun Jü zufolge (II, 16) befahl er 攻乎異端斯害也已 greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefährliche!*“

Dem achtsamen Leser fällt wohl auf, daß diese zuletzt gegebene Übersetzung de Groots von seiner früheren abweicht. Nicht Sino-ologen, nur Laien ist die Frage vermeint, zu der die konstatierte Verschiedenheit der mitgeteilten Übersetzungen Anlaß gibt: Was hat Konfuzius wirklich nun gesagt? Gibt der Ausspruch *Lun-yü II, 16* einfach seiner Ansicht Ausdruck, daß Befassung mit unorthodoxen Lehren gefährlich ist und darum besser vermieden wird? — also ein: Vorsicht! Fußangeln! — Oder aber predigt der Mann, der hier redet, seinen Jüngern den Kreuzzug gegen Häresien?

Keiner meiner speziellen Fachgenossen hat unmittelbaren Zugang zu den Quellen aller Religionen, deren Darstellung und Deutung ex officio ihm obliegt. So vieler Sprachen unsereiner mehr oder weniger kundig sein mag, größer wird doch immer die Zahl der anderen sein, für die er sich auf übersetzte Urkunden angewiesen sieht. Der letzten einer, der das Wagnis wagte, eine allgemeine Religionsgeschichte kompilierend als einzelner das gesamte religionsgeschichtliche Material zu behandeln, rechtfertigt sein Erkühnen auf der ersten Seite seines Werkes mit Sätzen, die hier stehen mögen, weil sich auf ihrem Hintergrunde eben vielleicht wirksamst abhebt, was ich mit den nachfolgenden Darlegungen meinen engeren Fachgenossen vorzuhalten wünsche. „*Die erste Vorbedingung*“, schreibt Dr. A. Jeremias, von dem die Sätze stammen, „*für eine brauchbare Darstellung der Religionen der Menschheit nach ihrem Wesen und ihrer Entwicklung ist eine gründliche Kenntnis der religiösen Urkunden. Da aber niemand imstande ist, alle Sprachengebiete zu beherrschen, können Bedenken entstehen, ob die Bearbeitung einer Religionsgeschichte durch einen Mann möglich ist ... Aber die Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich. Man darf die Vorbedingung dahin beschränken, daß der Religionshistoriker die Fähigkeit zu eigener kritischer Quellenbenutzung auf wenigstens zweien der wesentlichsten*

Gebiete besitzen muß. Man wird ihm dann soviel Schulung zutrauen dürfen, daß er imstande ist, die ihm nur sekundär zugänglichen Quellen der übrigen Religionen mit der nötigen Vorsicht und mit kritischem Urteil zu benutzen. Nun sind besonders in den letzten Jahrzehnten durch berufene Forscher die Quellen in brauchbaren Übersetzungen zugänglich gemacht worden. Die bei Benutzung von Übersetzungen unvermeidlichen Fehlerquellen können auf ein Mindestmaß beschränkt werden, wenn man sich bei den Einzelgebieten einem erprobten Führer anvertraut.“

De Groot als Sinologe wird doch wohl gelten dürfen als erprobter Führer. Ist es doch einer seiner Fachgenossen, W. Grube, der ihn den gründlichsten und gediegensten Kenner der Religionsverhältnisse Chinas nennt (*Religion und Kullus der Chinesen*, S. 11). Aber wie nun, wenn ich, den Ausspruch des Konfuzius zu verstehen, de Groot mich vertrauen will als dem einen, dessen Autorität ich mich beuge? Hier ist es ein und derselbe Autor, der mich an einem Ort auf diese, am anderen auf jene Meinung führt. Und ersetzt er selber stillschweigend seine frühere Auffassung später durch eine andere, wer bürgt mir dafür, daß sein weiteres Studium, das ich ständig zu verfolgen habe, ihn nicht wieder zur ersten, doch wohl auch aus gründlichem Überlegen erwachsenen, Ansicht zurück- oder — auch das ist ja nicht ausgeschlossen — auf eine dritte, neue bringt? Ich fürchte, ich mache mir als notgedrungener Nützer fremder Übersetzungskunst die Sache leichter als ich darf, indem ich dem Rat von Dr. Jeremias folge. Auf ein Wort des Konfuzius ein Urteil über seine Stellungnahme in dieser oder jener Sache zu gründen, geschweige dieses Urteil auf sein ganzes Volk oder doch wenigstens auf alle Konfuzianer in China auszudehnen, will mir jedenfalls nicht gerechtfertigt erscheinen, solange mir der Sinn des betreffenden Wortes nicht allem und jedem Zweifel entrückt ist. Der Autorität eines Führers mich zu begeben, würde ich nur in dem Falle mich bequemen, zagend mich bequemen, wo eben nur ein solcher sich mir zur Verfügung stellt. Sind's ihrer mehr, muß ich sie, soweit das irgend möglich, alle hören und ihre Voten mit aller Umsicht gegeneinander abwägen. Auch so noch mag es geschehen, daß ich am Ende zu einem *non liquet* komme, das alsdann offen einzugestehen mich wissenschaftliche Gewissenspflicht bedünken will. Und *Lun-yü* II, 16 eben, auf dessen Wiedergabe ich

in meiner Auswahl „Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund“ schließlich bei aller diesem Logion zukommenden Wichtigkeit verzichten zu müssen geglaubt habe, darf mir als Beispiel dienen, an ihm zu zeigen, wie wenig es dem Religionsforscher, auch wenn er selbst der chinesischen Sprache ganz unkundig wäre, gestattet oder zugemutet werden kann, der Exegese eines Sino-logen so ohne weiteres sich zu beugen.

Ich habe das Wort K'ung-tszës, um das sich's handelt, mitgeteilt, wie es nach de Groot dem Jüngerem und nach de Groot, dem ein Jahrzehnt älter Gewordenen, zu fassen ist. Der hochgeschätzte Gelehrte, seit Jahren als Ordinarius der Universität Berlin der unsrerer einer, ist nicht der einzige, der uns eine Übersetzung von *Lun-yü II, 16* an die Hand gibt. Die früheste europäische Bearbeitung der „Gespräche“ findet sich schon in der 1662 erschienenen *Sapientia Sinica exponents* P. Ignacio a Costa a P. Prospero Intorcetta *orbi proposita*. Eine andere lateinische, wie die erste von einem Jesuiten gefertigt, bietet das bekanntere, 1687 veröffentlichte Werk *Confucius Sinarum Philosophus*, eine dritte solche 1700 P. Noël (Prag 1711). Die erste englische Übersetzung, von der freilich nur der erste Band erschien, stammt von einem protestantischen Missionar, J. Marshman (1809). Mehr diese als den Originaltext hat dann sehr unzulänglich W. Schott verdeutscht (1826/32). Eine andere englische Übersetzung von Rev. Collie gelangte 1826 zum Druck. Mit der ersten französischen wagte 1841 G. Pauthier sich hervor. 1861 trat dann James Legge auf den Plan. Dem gleichen Jahre gehört auch die erst Jahre später herausgekommene englische Übersetzung von T. F. Wade an. Zum großen Teile wenigstens finden sich die Gespräche K'ungs deutsch in den wichtigen Abhandlungen des Münchener Akademikers J. H. Plath. Eine lateinische Version gab nächst dem P. Zottoli (1879). Das eine Jahr 1895 brachte nicht weniger als drei, bzw. vier weitere Versionen, die von Jennings (englisch), Couvreur (latein. und französ.), Dvořák (deutsch). Eine *anonyme*, im folgenden Jahre in Hongkong gedruckte, ist wieder das Werk eines Paters. Dem Jahre 1897 gehört die holländische Übertragung von Borel an. Das Erscheinungsjahr 1898 tragen nächst dem zwei wieder in China selbst entstandene einschlägige Publikationen, die eine von einem *nichtgenannten Autor*, compiled from the best previous works (Hongkong), die



andere das Werk des bekannten europäisch gebildeten chinesischen Literaten Ku Hung-ming. Als neueste Translatoren reihen sich den Aufgeführten an: Lionel Giles (London 1907), A. Lyall (London 1909), Soothill (1910), R. Wilhelm (Jena 1910), Dawson (London 1915). Für eine nicht ganz unbeträchtliche Zahl von Aphorismen stellt sich ferner W. Grube zur Verfügung.

Gewiß sind diese Übersetzungen von sehr ungleichem Wert, so daß in etwas wenigstens schon das *survival of the fittest* dem später Lebenden zu Hilfe kommt. Eine Beschränkung weiter zwingt immer schon die leidige Tatsache auf, daß die zu Gebote stehenden Bibliotheken teilweise versagen werden. Auch für *Lun-yü II, 16* ist es mir, obwohl ich außer der eigenen Bücherei die des Ostasiatischen Seminars am Ort, die Leipziger, Hallenser und Berliner Universitäts- bzw. Staatsbibliotheken in Anspruch nahm und selbst nach Holland noch mich wandte, nicht möglich gewesen, die existierenden Übersetzungen sämtlich einzusehen. Soweit sie sich heranziehen ließen, seien sie zunächst einmal hier einfach nebeneinandergestellt.

P. Couplet: *Oppugna heretica dogmata...*

Confucius Sinarum Philosophus: *Quisquis operam dat peregrinis ac diversis a doctrina Sanctorum dogmatibus, eisque temere instituit alios, huiusmodi novator cito perniciosus erit tam sibi quam Reipublicae.*

P. Noël: *Qui studet pravas Sectas stabilire, hic multa sibi aliisque damna accersit.*

J. Marshman: *Suppress juggling and legerdemain: these are destructive.*

W. Schott: *Verbanne Gaukelei und Taschenspielerkünste; sie sind verderblich.*

Rev. Collie: *Oppose false principles, for they are injurious.*

G. Pauthier: *Opposez-vous aux principes différentes des véritables; ils sont dangereux et portent à la perversité.*

J. Legge: *The study of strange doctrines is injurious indeed.*

J. H. Plath: *Man muß sich fremden Prinzipien widersetzen, denn sie sind schädlich.*

P. Zottoli: *Applicari ad insolitas doctrinas, id est detrimentosum.*

P. Couvreur: *Operam praebere alienis (ab antiquorum sapientium doctrina) principiis, hoc nocet.*

Derselbe: *Etudier des doctrines différentes (des enseignements des anciens sages), c'est nuisible<sup>1</sup>.*

R. Dvořák: *Sich auf fremde Lehrgrundsätze verstürzen, ist nur schädlich.*

H. Borel: *Zich toeleggen op een vreemde leer is werkelijk gevaarlijk.*

W. Grube: *Abweichenden Lehren nachzugehen ist verderblich.*

<sup>1</sup> Im *Dictionnaire*, S. 450, gibt Couvreur die Übersetzung: *S'appliquer à l'étude de doctrines erronées...*



H. Giles: *The study of heterodox doctrines is injurious indeed*<sup>1</sup>.

L. Giles: *Absorption in the study of the supernatural is most harmful*.

A. Lyall: *Work on strange doctrines does harm*.

W. E. Soothill: *To devote oneself to irregular speculations is decidedly harmful*.

R. Wilhelm: *Die eingehende Beschäftigung mit verkehrten Lehren ist schädlich*<sup>2</sup>.

Derselbe: *Irrlehren anzugreifen, das schadet nur*.

Daß de Groot unsere Stelle zu verschiedener Zeit verschieden verstanden hat, ist oben schon bemerkt worden. Die vorstehend gegebene Liste zu vervollständigen, seien ihr auch seine wechselnden Versionen angeschlossen, soweit sie mir bekannt sind.

In seinem 1881 erschienenen Werke „*Jaarlijsche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezzen*“ findet sich S. 547 — und damit lernen wir eine weitere Übersetzung de Groots kennen, die auch von den bereits mitgeteilten wieder abweicht — der Ausspruch wieder gegeben:

„*wat is het bestudeeren van leerstelsels over het bovennatuurlijke toch schadelijk!*“

Die eben genannte Publikation liegt unter dem Titel „*Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)*“ seit 1886 auch in französischer Bearbeitung vor in den Bänden XI und XII der *Annales du Musée Guimet*, laut Titel „*traduite du Hollandais, avec le concours de l'auteur*“ von einem protestantischen Pfarrer C. G. Chavannes. Hier (XII, 689) lautet das Wort:

„*Que de mal fait l'étude de doctrines métaphysiques!*“

Gelegentlich angezogen findet sich das Wort demnächst in de Groots Buch „*Le code du Mahâyâna en Chine*“, S. 120:

„*Oh! qu'il est mauvais de s'appliquer à des doctrines dissidentes.*“

Nicht zugänglich ist mir des Autors Abhandlung „*Heerscht er in China godsdienstvrijheid?*“, erschienen in Jahrg. 1901 der holländischen Zeitschrift *Onze Eeuw*. Englisch aber liegt sie vor in den *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, Berlin, 5, I, S. 103—151 (*Is there religious liberty in China?*). Hier begegnet das Wort in der Form:

„*The practice of that which swerves from orthodoxy (i twan), oh, what harm it causes!*“

<sup>1</sup> Im *Lexikon*, 2. ed. (1912), S. 1501, Sp. 3.

<sup>2</sup> *Die Welt des Ostens I* (Tsingtau 1904), S. 50 und *Zeitschr. f. Missionsk. u. Relw.* 1905, S. 42.

Aus dieser Abhandlung ist das schon genannte Werk „*Sectarianism and religious persecution in China*“ (1903) erwachsen, in das diese Version mit einer ganz unwesentlichen Variante<sup>1</sup> übernommen ist. Außerdem bietet, wie bereits oben bemerkt, auch das Titelmotto eine Wiedergabe von *Lun-yü II, 16*:

„*The cultivation of Heresy is so injurious!*“

Mit dieser Übersetzung deckt sich die in de Groot's Buch „*The Religion of the Chinese*“ (1910), S. 96, gegebene:

„*Oh, how injurious is the cultivation of heresy!*“

Treu blieb er ihr auch noch in seinem zwei Jahre später (1912) veröffentlichten Buche „*Religion in China*“, in dem er S. 43 drucken ließ:

„*Confucius himself declared cultivation of heresy to be injurious.*“

Nichts als eine erweiterte, besonders in seiner zweiten Hälfte sehr stark erweiterte Bearbeitung dieser Publikation stellt das zuletzt in deutscher Sprache ausgegangene Werk „*Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*“ (1918) dar. Hier aber ist man überrascht, auf einmal einer ganz anderen Übersetzung des Konfuziuswortes zu begegnen, der oben schon mitgeteilt:

„*Greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefährliche!*“

Aufmerksam gemacht sei darauf, daß diese jüngste Wiedergabe der Stelle *Lun-yü II, 16* im Sinne ganz zusammentrifft mit der ältesten, zu Anfang unserer langen Liste verzeichneten, mit *P. Couplets*: „*Oppugna heretica dogmata!*“ Zur Seite aber stellen sich beiden die analogen Übersetzungen von Collie, Pauthier und Plath. Was die ursprünglich von de Groot beliebte Auffassung des Logion anlangt, wird der Leser bemerken, daß auch sie in einer der verzeichneten Versionen ihre Parallele hat, in Lionel Giles': „*Aufgehen im Forschen nach dem Übernatürlichen ist höchst schädlich.*“ Was diese Wiedergabe des Ausspruchs besagt, würde ja nun wohl aufs beste zu Konfuzius stimmen. Erinnert sei da nur an die bekannte Antwort, die der Weise einem seiner Jünger auf dessen Frage, was Weisheit sei, gab: „*Ernstlich beflissen sein, den Menschen gegenüber alle Gerechtigkeit zu erfüllen, Dämonen und Göttern Ehrfurcht zu erweisen, aber sich in Abstand von ihnen halten, das mag Weisheit*

<sup>1</sup> *the orthodox* statt *orthodoxy*.

genannt werden“ (*Lun-yü VI, 20*). Oder an die andere, nicht weniger bekannte, die er seinem Schüler Tszë-lu einmal erteilte: „*Wenn man noch nicht vermögend ist, den Menschen zu dienen, wie sollte man vermögend sein, den Geistern zu dienen?*“ und „*Solange einer noch nicht weiß, was das Leben ist, wie sollte ihm kund sein können, was es um den Tod ist?*“ (*Lun-yü XI, 11*). Vgl. auch *Lun-yü VII, 20*, wonach der Meister selber nicht zu sprechen pflegte von ungewöhnlichen Sachen (*kuai*), Krafttaten (*li*), Rebellionen und — Dämonen. Man wird doch gut tun, diese Übersetzung auszuschneiden, wie de Groot sie hat wieder fahren lassen. Von einem Übernatürlichen (*bovennatuurlijke, metaphysique, supernatural*) ist im chinesischen Text keine Rede. Die Zeichen, die mit diesem Ausdrucke wiedergegeben sein sollen, sind *i twan* 異端, d. h.: verschiedene, fremde, selt-same, abweichende, d. h. vom Altgewohnten, Orthodoxen, von der Wahrheit abweichende, häretische, heterodoxe (*i*) (und darum als verkehrt, irrig, schlecht anzusehende) Lehren (*twan*). Auch Schott, der, trotz des „zum erstenmal aus der Ursprache ins Deutsche übersetzt“ im Titel seiner *Lun-yü*-Bearbeitung, ganz offensichtlich nur den englisch schreibenden Missionar Marshman deutsch hat reden lassen, ist hier nicht zu brauchen. Sein „*Gaukelei und Taschenspielerkünste*“, unverkennbar bloße Wiedergabe des „*juggling und legerdemain*“ seiner plagiierten Vorlage, darf überhaupt eigentlich gar nicht als Übersetzung gelten, ist vielmehr bereits Deutung, eine Deutung, die Marshman selbst allerdings durch einen chinesischen Kommentar an die Hand gegeben war. „*Belustigungen dieser Art*“, merkt Schott an, „*an denen sich das tschinesische Volk noch heutigen Tages so sehr ergötzt, standen mit Confucius' Weisheit in Widerspruch. Sie begünstigten Müßiggang, Betrug und nährten den Aberglauben des Pöbels.*“ Auch das nur eine stillschweigende Herübernahme aus Marshmans Kommentar, in dem man S. 112 zu dieser Stelle liest: *Twan-see says . . . those who practise juggling, with wood, stone, gold etc. Restrain these evil things, juggling, palmistry etc. He adds: They are opposed to the sage's doctrine, and point to a different end. These delusions corrupt a country till it loses all veneration for both parents and ruler. Restrain these then and regulate the desires of the people lest their minds be completely corrupted by these things.* Wozu Marshman selbst bemerkt: „*It is possible that this monition might refer to seducers in general, although the comment seems to restrict it*



to those who dealt in juggling, palmistry and things of this nature to which the Chinese are extremely addicted, even to this day.“ Wohl, sei es direkt, sei es indirekt, demselben chinesischen Kommentar folgend wie Marshman hat auch R. Wilhelm früher (*Die Welt des Ostens* I, 1904, Nr. 13, S. 50, und *Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswissenschaft* 1905, S. 42) erklärt, von Konfuzius sei hier an zauberisch-spiritistische Übungen gedacht, von denen er — und mit Recht — eine Benebelung des Geistes gefürchtet habe.

Woran Konfuzius gedacht hat, läßt sich schwerlich ausmachen. Eher doch wohl wirklich, was der chinesische Ausdruck zunächst legt, an verkehrte Lehren, an Lehren, die von den geheiligten Überlieferungen des Altertums abwichen. Aber ob an eigentlich religiöse Lehren oder vielmehr Irrlehren? P. Couplet in dem genannten Jesuitenwerke *Confucius Sinarum Philosophus* bietet zu unserer Stelle nach eingeborenen Kommentatoren erläuternd folgendes:

„*Colaui hoc loco quatuor sectas enumerat, et Sinicas (ut ita loquar) haereses; quas quoniam tam ipse quàm alii Interpretum verbis sanè gravibus condemnant, operae pretium fuerit de censuris eorundem pauillum hic delibare. Sic igitur ait: Lex et disciplina, quae diversa est ab ea quam Sancti nobis tradiderunt, haeresis vocatur, cuiusmodi sunt eae quarum principes extiterunt yâ m et m è, et quae aetate nostra vulgò ta ó ki á, et fe nuncupantur (fe idoli nomen est ex India in Chinam importati; quod et Japones, sed alio nomine, x a c a scilicet, venerantur. Haeresiarchae yâ m et m è vixerunt annis circiter sexcentis ante Christum, imperante familiâ Che u, atque in occasum jam declinante. Prioris error hic erat: Satis superque esse sibi suarum cuique rerum curam, alienis haudquaquam implicari oportere; adeoque nec in Rem publicam, nec in Principem et Magistratus, nec in parentes ipsos quidquam vel studii, vel operae, vel facultatum conferri. Dissociabat itaque genus humanum improbus, atque orbem terrae in solitudinem redigens, pulcherrima civitatum et regnorum corpora, dum singula membrorum (civium inquam) sibi unis vacare jubet et consulere, planè destruebat. Huic è diametro erat opposita posterioris, qui m è dicebatur, doctrina; unicuique scilicet se neglecto de aliis dumtaxat esse laborandum; sic autem ut aequalis cura benevolentiaque impenderetur omnibus, nullo ne amicorum quidem vel parentum discrimine. Sic ambo stulti dum vitabant vitia, alter se amantis immodicè, se negligentis alter, in con-*



*traria, uti fit, currebant. Tertiae sectae, quae ta ó ki a nominabatur, auctor fuit lì la ò ki un, Confucii coëtaneus. Docebat is, opes, honores et ea quae eximia plerisque et praeclara videntur, parva ducere, eaque ratione stabili firmaque contemnere; vacare sibi rerumque contemplationi. Porro sectam hanc principiò fortassis integram, nec longè aberrantem à vero, sectatores deinde tot superstitionibus praestigiisque magicis vitiaverunt, tam foedà turpium voluptatum labe contaminarunt, ut haeresis et quidem pestilens ac perniciosa vocari jam possit.*

*Chîm çù interpres in hunc locum scribens ait: Quatuor sectarum ea quae postrema est, atque idolum se colit, affert quidem plura, quàm afferant tres priores, veritati rationique consentanea: sed vel ob hoc ipsum magis est perniciosa, ut quae virus suum specie illa veritatis occultet feliciùs, latiusque diffundat; quocirca quisquis virtutis ac sapientiae studiosus sit, illius dogmata non secus ac sermones obscoenos, et illecebrosas ac turpes rerum speies aversari ac fugere oportet; fore alioquin ut pestis illa raptim sese in viscera incautorum insinuet. Haec ille.*

*Annalium verò Interpres ki e u ki û m x â n gravioribus quoque verbis atque sententiis, nec sine quadam acerbitate, non modò sectam ipsam condemnat, sed imprimis stultitiam ac temeritatem Imperatoris mîm tî, qui eam cum monstro seu idole Fe in Sinarum Imperium invehi sit passus. Eum quippe hoc facto infortuniis et calamitatibus omnibus aditum praebuisse, sic ut ab ipso Mundi exordio ad praesentem usque diem nihil infortunatius tristiusve Sinis acciderit: itaque pessimè de maioribus suis posterisque fuisse promeritum, nec esse de Tyrannis quemquam, quamvis perniciosi ac detestabiles extiterint, qui non ex hoc saltem capite innocentior meliorque ipso Imperatore Mîm tî censi queat . . .“*

Hier ist also an vier verschiedene Heterodoxien oder Häresien gedacht: an die uns hauptsächlich aus *Lieh-tszê* bekannte, in unverhüllt egoistischen Individualismus ausschlagende, hedonistische Lebensphilosophie *Yang Chus*, an den diesem chinesischen Epikureismus diametral entgegengesetzten überspannten Altruismus des Philanthropen *Moh Tih*, an den *Taoismus* und an den *Buddhismus*. Die beiden *Yang Chu* und *Moh Tih* kennen wir als zwei Hauptzielscheiben der Angriffe *Meng-tszê*s, zu dessen Zeit ihre Lehren offenbar stark um sich gegriffen hatten. Aufgekommen sind beide jedoch erst nach Konfuzius, so daß *er* mit einem Anspruch unmöglich es auf sie abgesehen haben kann. Auch der

Buddhismus weiter hat bekanntlich erst lange nach K'ung-tszë Eingang in China gefunden. Bliebe also höchstens an die Doktrin *Lao-tszës* zu denken, was wieder andere Erwägungen verwehren, auf die hier nicht eingegangen werden soll. Immerhin: läßt sich gleich nicht sagen, was Konfuzius mit *i twan* im Sinne gehabt, die Worte selbst lassen sich doch richtig wiedergeben, wie sie ja auch von den meisten Übersetzern richtig wiedergegeben worden sind.

Doppelsinnig dagegen ist — und das erklärt das auffallendste, jedenfalls jedem Nichtsinologen zunächst ganz unverständliche Auseinandergehen der mitgeteilten Übersetzungen unserer Stelle —, was dem eben besprochenen Ausdruck vorangeht: *kung hu*.

手, *hu* ist hier Präposition. Zu 攻, *kung* merkt Marshman, der das Verbum mit suppress übersetzt, an, es bedeute: to restrain or correct, to regulate, to turn, to change. Das *Chinese-English Dictionary* von Herbert A. Giles (2. A. Vol. II, S. 827) gibt als Bedeutung: *to attack, to assault, to besiege; to treat, as a disease*. Daneben aber auch: *to work at, to apply oneself to*. Dieselbe Doppelbedeutung geben für *kung* auch die beiden anderen zur Verfügung stehenden chinesischen Lexika von Couvreur (S. 450) und Palladius (Vol. I, S. 133). an die Hand. Es ist ja am Ende auch so schwer nicht zu verstehen, wie ein Ausdruck, der ein feindliches Angreifen bedeutet, übergehen kann in den Sinn: *sich an etwas machen, etwas anpacken, sich mit etwas befassen, sich an etwas hingeben, etwas betreiben, studieren, pflegen*. Und so denn nun kommt es, daß der Übersetzer sich vor die Alternative gestellt sieht, die Worte *kung hu i twan* zu nehmen entweder in dem Sinn: „*abweichende Lehren studieren*“ oder, was sprachlich ebenso möglich ist, in dem ganz entgegengesetzten: „*abweichende Lehren bekämpfen*“. Dementsprechend scheiden die oben vorgeführten Übersetzer sich denn auch in zwei Lager, und zwei von ihnen, de Groot und Wilhelm, haben zwischen beiden Fassungen geschwankt, zuerst für jenes, nachmals für dieses Verständnis sich entscheidend. Indem sie *kung* beide im Sinn von *betreiben, praktizieren, kultivieren, studieren* nehmen, verstehen sie den Ausspruch übereinstimmend. Nicht ebenso mit ihrem nachmaligen Sichentscheiden für die andere Möglichkeit. Dieser späteren Zusammenstimmung ungeachtet ist es doch ein sehr verschiedener Sinn, den sie der Stelle abgewinnen. De Groot übersetzt: „*Greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefähr-*

liche“, Wilhelm dagegen: „*Irrlehren anzugreifen, das schadet nur.*“ (Vgl. hierzu Wilhelms auf chinesischen Erklärern beruhende Paraphrase: „*Die Wahrheit ist in sich übereinstimmend, während irreleitende Systeme notwendig an Inkonsistenzen krankten. Darum ist es am besten, man läßt derartige Systeme an ihren eigenen Inkonsistenzen zugrunde gehen. Jede Polemik bringt nur Verwirrung und macht den Schaden größer*“ und dazu weiter seine Anmerkung: „*Dieses schweigende Vorübergehen an gewissen Dingen, die man nicht angreifen darf ohne Nachteil, ist ein schöner Zug der geistigen Reinlichkeit des Meisters.*“) Und wieder ist zu konstatieren: in grammatischem Betracht ist die eine dieser beiden ganz verschiedenen Übersetzungen so möglich und unanfechtbar wie die andere. Auch damit aber sind die Möglichkeiten noch nicht erschöpft. Von selbst verbietet sich ja zwar die grammatisch ebenfalls statthafte Übersetzung: „*Studiert die Irrlehre, denn sie ist (oder gar: das ist) schädlich.*“ Wohl aber läßt sich, und auch das ist schon in China selbst geschehen, interpretieren: „*Abweichende Lehren bekämpfen tut denselben Abbruch*“ (und ist darum als etwas Verdienstliches zu empfehlen). Daß es ganz und gar nicht gleichgültig ist, wie man den Ausspruch nimmt, braucht nicht noch erst gesagt zu werden. Trägt doch die Art der Auffassung hier so gut wie alles aus für die Beurteilung der Stellung des Meisters zu heterodoxen Lehren. Wie denn nun also sich entscheiden?

Schon in dem vielbenützten Kompendium der Religionsgeschichte von Tiele, dessen letzte Auflagen Söderblom durch gründliche Neubearbeitung auf den heutigen Stand der Forschung gebracht hat, ist zu lesen: „*Die Legende von der gepriesenen Toleranz Chinas haben neuere Forscher, namentlich de Groot, zerstört.*“ (4. A. S. 320.) Der de Grootschen Auffassung Sukkurs leistend hat dann das *Archiv für Religionswissenschaft* 1915, S. 597, die Aufmerksamkeit auf einen Passus gelenkt, der sich in der dem alten Folianten ‚*Confucius Sinarum Philosophus*‘ von 1687 vorgedruckten schmeichelnden Widmung an Louis XIV., den vollkommenen Herrscher, den Konfuzius vorausgesehen haben soll, findet: *der Eifer des Königs von Frankreich, die Ketzerei auszurotten, würde dem K'ung-fu-tszě eine ganz besondere Freude bereitet haben, da der chinesische Meister gelehrt habe*: „*Hu y tuon, d. h. oppugna heretica dogmata.*“



Den Sinologen ist dieser Hinweis wohl entgangen. Eine Replik wäre sonst gewiß nicht ausgeblieben. Der Laie mag es ja nicht für ganz ausgeschlossen halten, daß sich ein auf guter Überlieferung beruhendes K'ung-tszě-ᾱγαγον erhalten haben könnte. Den Jesuitenpatres hat unsere Kenntniss Chinas ein manches zu verdanken: warum nicht auch ein Wort des alten Meisters, das seinen Weg in das klassische, konfuzianische Schrifttum nicht möchte gefunden haben? Seltsam wäre es ja freilich, daß den eingeborenen Kommentatoren ein solches Wort, das die fremden Gäste im Lande zu Gehör bekommen, bis heute entgangen sein sollte, wie nicht minder auch das andere, daß die abendländische Sinologie das einmal in der europäischen Literatur verlautete Wort so ganz wieder sollte vergessen haben. Dazu kommt allsofort ein anderes: aus dem Chinesisch, das mit *oppugna heretica dogmata* wiedergegeben sein soll, läßt kein Vers sich machen. Die drei Worte *Hu y tuon* — wie sie dastehen, überhaupt kein Satz — geben keinen Sinn. So wird es denn geraten sein, die im Archiv für Religionswissenschaft zitierte Auslassung einmal unter die Lupe zu nehmen.

Was P. Couplet in der Widmung an Ludwig XIV. schreibt, ist folgendes:

„*Quoniam vero Philosophus ille sapientissimus (Confucius), solo naturae ac rationis lumine cognoverat, nihil religione antiquius homini esse oportere, ad eumque scopum unum suam ipse doctrinam disciplinamque referebat, ut mortales vitam omnem è supremi Numinis legibus praeceptisque componerent, idcirco nihil ipsi prius aut potius fuit, tuam ut sectas et peregrina dogmata, quae in populorum exitium, ac Monarchiarum perniciem nata esse dictitabat, penitus profligaret. Hinc ejusdem ea vox, hodieque inter Sinas celebratissima: Cum hu y tuon, Oppugna heretica dogmata. Quantam igitur afferret homini pietatis amantissimo laetitiam, siquidem ad haec felicissima legis gratiae tempora pertingere potuisset, tua illa Rex tutandae et amplificandae Religionis, exstirpandae haereseos, pietatis propagandae cura? Quibus Te laudibus efferret, cum haeresim, hostem illam avitae fidei ac regni florentissimi teterrimam, proculcatam et attritam, edicta, quibus vitam ducere videbatur, abrogata; disjecta templa, nomen ipsum sepultum, tot animarum millia pristinis ab erroribus ad veritatem, ab exitio ad salutem, tam suaviter, tam fortiter, tam feliciter traducta, Galliam denique universam sub Rege Maximo et verè Christianissimo*



*Christianissimam aspiceret? . . .*“ Es werden weiter eine ganze Reihe noch anderer Ruhmestitel des Königs aufgeführt, und dann fährt Couplet wieder fort: „*haec, inquam omnia, tantam admirationem sapientissimo Philosopho non injicerent, quantam haec una Religionis, duce Te atque auspice, de Haeresi triumphantis victoria, quam nec tentare quisquam antea sic ausus erat, nec sperare; credere vero vix olim poterit sera posteritas, admirari quidem certe ac praedicare nunquam satis poterit.*“

Die Worte, auf die es uns hier ankommt, sind oben im Druck hervorgehoben. Schon diese Hervorhebung macht ersichtlich: das *Cum*, das der Korrespondent des *AR* offenbar versehentlich als dem lateinischen Kontext zugehörig gelesen hat, bildet das Anfangswort des vom Verfasser der Widmung an den französischen König in Erinnerung gebrachten K'ung-tszé-Ausspruchs. Hält man sich nun aber die alte portugiesische Weise der Transskribierung der chinesischen Laute gegenwärtig, und erkennt man also, daß Couplets *cum* für *kung* steht, so gibt sich uns in seiner Anführung nichts anderes wiederzuerkennen als eben unser alter guter Bekannte, der Ausspruch *Lun-yü II, 16, kung hu i twan*. Das aber heißt: wir sind so weit als wie zuvor, wir stehen nach diesem langen Exkurse genau wieder an dem Punkte, von dem wir nach ihm ausgegangen waren.

Zugewonnen ist uns auch nichts mit der Erkenntnis, daß man in den Tagen der alten Jesuitenmissionare in China dem doppel-sinnigen Ausspruch des Meisters (vgl. in Couplets Latein das *eiusdem ea vox, hodieque inter Sinas celebratissima*) längst die Deutung gegeben hatte, die in der lateinischen Wiedergabe desselben (*oppugna heretica dogmata*) klar zum Ausdruck kommt. Nicht viele Jahre vor Abfassung der Jesuitenwidmung an Louis XIV. hatte der Kaiser K'ang-hi das sog. „*heilige Edikt*“ erlassen, jene sechzehn siebenwortigen Maximen, die den Konfuzianismus, wie er durch Chu Hi gefaßt worden war, gleichsam in nuce darlegen. Die siebente dieser Maximen lautet: 黜異端以崇正學 „*Verwerfet die Irrlehren, um die rechte Lehre* (d. h. eben diesen Konfuzianismus Chu Hi'scher Prägung) *in Ehren zu halten!*“ Aber, so belehrt uns z. B. W. Grube (siehe seine *Gesch. der chin. Lit.* S. 357 und vorher): „*Es ist ein völlig neuer Ton, den wir in dieser eindringlichen Ermahnung vernehmen: der Ton der Unduldsamkeit. So konnte nur vom*

*Standpunkte einer Lehre geredet werden, die als ein unanfechtbares Dogma angesehen wurde.“*

Steht nun aber so ein angesehener Sinologe, Grube, mit seiner Auffassung direkt wider den andern, nicht weniger angesehenen, de Groot, so kann der Religionshistoriker, wo er sich auf Benützung von Übersetzungen angewiesen sieht, nicht wohl das Vertrauen aufrechterhalten, die „*unvermeidlichen Fehlerquellen können auf ein Mindestmaß beschränkt werden, wenn er sich bei den Einzelgebieten einem erprobten Führer anvertraut.*“ Ein übel Ding auch hier das *jurare in magistri verba*. Der Religionshistoriker wird gut daran tun, ja es wird ihm wohl oder übel gar nichts anderes übrigbleiben, als es auch seinerseits zu halten wie Konfuzius, der sich nach Lun-yü XIX, 22, Weisheit zu lernen, auch nicht an einen einzelnen, bestimmten Lehrer hielt. Er wird sich möglichst bei allen umhören, dankbar von jedem Belehrung annehmen, dann aber sein eigenes Judicium walten lassen, der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Und so nun frage ich mich hier: Was sieht K'ung-tszë, wie wir sonst ihn kennen, mehr ähnlich: die Erinnerung, daß es verderblich sei, Irrlehren zu studieren? oder die Aufforderung, dieselben zu bekämpfen? oder aber, umgekehrt, die Mahnung, abweichende Doktrinen nicht anzugreifen, weil mit solchem Angreifen doch nichts erreicht werde, dies vielmehr nur schade?

De Groot weiß, um zu zeigen, daß der Ausspruch K'ung-tszës, wie er ihn versteht, ganz zu dem Manne stimme, wie uns sonst sein Charakter entgegentritt, soviel ich sehe, nur eines anzuführen. Schon im *Shu-king*, dem heiligsten der alten klassischen Bücher, und zwar in einem der ältesten und daher heiligsten Texte desselben, in den sog. *Ratschlägen Yü's*, einer Sammlung von politischen Lehrsätzen des heiligen Stifters der Dynastie Hia, werde, hebt er hervor, der Kreuzzug gegen falsche Lehren gepredigt. (*Sectarianism* S. 11; *Universismus* S. 30). Nun weiß de Groot ja natürlich, daß das *Shu-king* in keinem seiner Teile den Konfuzius zum Verfasser hat. Aber, so hebt er hervor, überliefert hat er doch dieses wichtige Dokument, und das überliefert mit dem in ihm enthaltenen kurzen und kräftigen Gebot: „*Wirf fort, was sie ist, und zaudere dabei nicht!*“ Und eben diesem alten Gebote habe er in höchst eigener Person sein Siegel aufgedrückt mit der Sentenz *Lun-yü II, 16: Greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefährliche!*

Es ist für unseren Zweck nicht nötig, zu untersuchen, in welchem Sinne die Shu-king-Worte zu fassen sind und ob sie wirklich von ketzerjägerischem Fanatismus zeugen. Es genügt, die Frage aufzuwerfen: ist wirklich anzunehmen, daß Konfuzius jede Anschauung, die in den alten von ihm transmittierten Urkunden zu lesen steht, damit, daß er sie in diesen stehen ließ, approbiert, zu seiner eigenen gemacht? Die Sinologen mögen durchaus recht haben mit ihrer Annahme, daß die Redaktionsarbeit K'ung-tszës an den von ihm besorgten Texten sehr weit gegangen ist — Professor Franke-Hamburg spricht ja geradezu von einer tendenziösen Zustutzung, die von dem ursprünglichen Wesen der alten chinesischen Schriftendenkmäler nur einzelne halbverwischte Spuren übriggelassen habe —: die Argumentierung de Groot's will mir darum doch nicht recht zulässig erscheinen. Sei nur auf eines verwiesen. Auch das *Shi-king* hat Konfuzius redigiert. Eine Ode wie Shi-king III, 2, I hat darum doch Platz in seiner Liedersammlung finden oder behalten können. Soll aus der Tatsache, daß nach dieser Ode (Strophe 1—2) der Ahnherr der Dynastie Chou in der Weise ins Leben getreten, daß ein Erdenweib, Kiang Yüan, in die Fußspur des Shang-ti getreten, infolgedes schwanger geworden sei und dann den Hou-tsi geboren habe, gefolgert werden, daß Konfuzius so ganz massiv anthropomorphe Vorstellungen von dem höchsten Wesen gehabt habe?

In den Analekten finden sich manche Indizien dafür, daß K'ungs Lehren Bekämpfung und Spott von anders denkenden Zeitgenossen erfahren hat. Daß er seinerseits als Streiter gegen fremde Aufstellungen in die Schranken getreten ist, läßt sich, soviel ich sehe, ihnen nicht entnehmen. Von den philosophischen Schulen des alten Indien zur Zeit des Buddha vermögen wir eine Vorstellung zu gewinnen, indem wir im Palikanon die dem Erleuchteten zugeschriebenen Lehrvorträge lesen. Auch die Zeit des Konfuzius ist gewiß — schon E. Faber hat das geltend gemacht (*Quellen zu Confucius und dem Confucianismus* S. 21) — eine Zeit gewesen, zu der in China reiches geistiges Leben herrschte und die darum gewiß von Lehrgegensätzen mehr erfüllt gewesen, als wir heute wissen. Aber daß wir davon nur sehr dürftige Kunde haben, liegt es nicht daran vor allem, daß im *Lun-yü* von ihnen so ganz, ganz wenig nur verlautet, daß fast nur der Gegensatz des Meisters zu dem alten Denker Lao-tszë und den „Verborgenen“ in ihnen gelegentlich einmal zutage

tritt? Sollte das nicht dahin verstanden werden dürfen, daß er tatsächlich in solchem Bekämpfen abweichender Lehrmeinungen nicht eben sich gefallen, darin unverkennbar sehr anders geartet als sein späterer Apostel Meng-tszë? Das ist wenigstens mein Eindruck. Und doch wohl nicht nur meiner. Auch bei R. K. Douglas (*Confucianism and Taoism* S. 29) liest man: „*We nowhere read of his engaging in a dispute. When an opponent arose, it was in keeping with the doctrine of Confucius to retire before him. 'A sage', he said, 'will not enter a tottering state nor dwell in a disorganized one. When right principles of government prevail, he shows himself, but when they are prostrated, he remains concealed.'*“ And carrying out the same principle in private life, he invariably refused to wrangle.“ Ist es sehr wahrscheinlich, daß ein Mann solcher Veranlagung, in eigener Person so wenig Fanatiker wie er, seinen Jüngern es zur Pflicht gemacht: „*Greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefährliche!*“? Ich meine, *nein*. So wenig Verwunderliches uns ein solches Wort im Munde Meng-tszës hätte, dem des Meisters Lehre die ganze Wahrheit war, so wenig sieht es einem K'ung-tszë ähnlich. Ich darf das Fazit ziehen.

Die zuletzt von de Groot beliebte Wiedergabe von *Lun-yü II, 16* wonach Konfuzius seine Jünger dazu aufforderte, gegen abweichende Lehren zu kämpfen, ist unannehmbar, weil unvereinbar mit der uns sonst bekannten Art des alten Weisen. Abgelehnt sind damit ohne weiteres auch die gleichsinnigen Versionen von Collie, P. Couplet, Pauthier und Plath. Auch die, ebenfalls schon von späteren Chinesen gewollte Fassung: „*Verkehrte Lehren angreifen tut ihnen Abbruch (ist also löblich)*“, eigentlich nichts als eine leere Tautologie, hat auszuscheiden.

Wie de Groots *letzte* Übersetzung, so ist, aus anderem Grunde, auch die *früheste* von ihm gegebene anzufechten, die Konfuzius sagen läßt, es sei gefährlich, sich auf das Studium übernatürlicher Dinge, metaphysischer Lehren einzulassen. Unter das gleiche Urteil fällt die mit ihr übereinstimmende Übersetzung von *Lionel Giles*.

Marshmans „*juggling and legerdemain*“ kann als Übersetzung der chinesischen Zeichen *i twan* überhaupt nicht gelten, ist vielmehr nur als Erklärung dieses Ausdrucks zu verstehen, und nichts weiter als eine bloße Verdeutschung von Marshmans Englisch ist, was der erste deutsche Lun-yü-Bearbeiter W. Schott seinerzeit geboten.



Noël trägt, indem er das chinesische Verb *kung* wiedergibt: „*qui studet stabilire*“, etwas ein, was in *kung* jedenfalls nicht liegt.

Alle hiernach noch verbleibenden Übersetzungen, bis auf eine, die von Wilhelm, stimmen in der Auffassung zusammen. Sie alle lassen den Meister erklären, es habe sein Bedenkliches, abweichende Lehren zu studieren, — dies eine Äußerung K'ung-tszes, die in seinem Munde nicht befremdet.

Nicht weniger aber gilt das von dem Ausspruch, wie ihn zuletzt Wilhelm verstanden wissen wollte: *Irrlehren anzugreifen, das schadet nur*.

Grammatisch sind beide Interpretationen möglich.

Für uns heute ist es denn — dies *non liquet* das negative Ergebnis der angestellten Überlegung — schlechterdings unmöglich, auszumachen, welche von beiden Auffassungen die vom Autor der Sentenz *Lun-yü II, 16* selbst gewollte ist.

Das aber heißt: so bedeutsam die Äußerung zunächst erscheinen mag, es läßt sich nichts mit ihr anfangen. —

HANS HAAS

## BEITRÄGE ZUR SIEDLUNGSGESCHICHTE CHINESISCHER CLANS

VON G. HALOUN

### I. Der Clan Fêng

Vorliegender Beitrag stellt den gedrängten Abriß eines Referats dar, welches über das gleiche Thema im Rahmen der „*Übungen zur altchinesischen Siedlungsgeschichte*“ am Ostasiatischen Seminar der Universität zu Leipzig gehalten wurde. Eine eingehendere Behandlung der Clan-Siedlungsgeschichte hat sich im Verlaufe der „*Übungen*“ als notwendig erwiesen, weil sie vor allem geeignet erscheint, die treibenden ethnischen Kräfte dieser feudalen Epoche chinesischer Geschichte zu enthüllen, sie erschien auch wünschenswert, um über den Anteil der sog. Barbarenvölker an der Bildung des chinesischen Volkes Aufschluß zu geben, der m. E. weit bedeutender ist, als man bisher annehmen zu dürfen glaubte. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen, die vorerst das rein geographisch-historische Moment in den Vordergrund stellen, während die Fragen sozialer Natur in einem späteren Abschnitte ihre Behandlung finden sollen<sup>1</sup>, werden in der „*Asia*“ zur Veröffentlichung gelangen. Es stellt demnach der Beitrag über den Clan Fêng das erste Glied einer längeren Reihe von Veröffentlichungen vor, die Beiträge zur altchinesischen Ethnographie enthalten. Der zeitlichen Begrenzung gemäß wurde nur für die Verarbeitung der alten Quellen Vollständigkeit angestrebt, während für die nachchristliche Periode eine grob angelegte Skizze als ausreichend befunden wurde, bei deren Ausgestaltung biographische Notizen und

<sup>1</sup> Grundlegend Conrad y, *China*, Pflug-Hartung'sche W. G. Bd. III, S. 484 ff. Kürzere Abschnitte über das Verhältnis von Clan 姓 und Familie 氏 finden sich bei: A. Tchepe, *Histoire du royaume de Tch'ou*, App. III, pag. 386 ff. und Chavannes, *Les mémoires historiques de Sze-ma-t'sien*, Vol. I, pag. 1, Anm. 3.

Ortsnamenforschung mir wesentliche Dienste leisteten<sup>1</sup>. Es bleibt mir noch übrig, dem Herrn Prof. Conrady sowie den Herren Dr. Wedemeyer und Dr. Schindler für ihre gütige Hilfe meinen Dank auszusprechen, wobei mir insbesondere Herr Prof. Conrady durch Überlassung seines reichen Belegmaterials und Zurverfügungstellung von mir sonst unerreichbaren Texten vielfache Unterstützung angeeignet ließ.

Im *Tso-chuan* zu Hi-kung 21. Jahr (*Ch. Cl.* V, 179) finden wir die Staaten von Jên 任, Su 宿, Sü-k'ü 須句 und Chuan-yü 顓臾, alle als Angehörige des Clans Fêng 風 bezeichnet, in einer Kultgemeinschaft, die dem T'ai-hao 太皞, also dem gewöhnlich unter dem Namen Pao-hi 庖犧 oder Fu-hi 伏<sup>2</sup> bekannten alten „Kaiser“ (? 2953—? 2839), sowie dem Gott des Flusses Tsi 濟 Opfer bringt. Fu-hi gilt demnach als Clanvorfahre, eine Meinung, die bei den chinesischen Autoren ziemlich allgemein ist<sup>3</sup>. Tatsächlich scheinen auch — soweit die „geographische Bestimmung“ dieses Kaisers überhaupt durchführbar ist — seine Spuren nach Osten zu weisen, wo seine Nachkommen durchweg sitzen. Die Residenz, Chên 陳, lag im östlichen Ho-nan, er bringt Opfer auf dem T'ai-shan und sein Grab lag nach einer Tradition, die Huang-pu-mi wiedergibt (*Ti-wang-shi-ki* I, 2 b), im Gebiete von Shan-yang 山陽, also der Gegend des heutigen Yen-chou-fu in Shan-

<sup>1</sup> Im Nachfolgenden werden folgende Abkürzungen angewendet: J. Legge, *The Chinese Classics* wird bezeichnet durch *Ch. Cl.*; E. Chavannes, *Les mémoires historiques de Sze-ma-ts'ien* durch M. H.; G. M. Playfair, *The cities and towns of China* durch Pl. und fortlaufende Nummer, zitiert nach der zweiten Auflage, Shang-hai 1910; H. Giles, *A Chinese biographical dictionary* durch Giles und Nr.; schließlich das 圖書集成 durch T'ShChCh'ng, Bucheinteilung nach dem Index von L. Giles, die Kapitelunterabteilungen 彙考 durch H. K. und 列傳 durch L. Ch.; Namen der chinesischen Autoren sind nur bei der erstmaligen Nennung in chinesischen Zeichen gegeben.

<sup>2</sup> Schreibvarianten 宓 | und 處 |. Erklärung der Namen s. M. H. I, pag. 1, Anm. 2. 犧 bedeutet indes nicht „animaux domestiques“, sondern Opfertiere (Tze-tien 宗廟之牲也).

<sup>3</sup> Vgl. Wang-fu Ts'ien-fu-lun 王符潜夫論 IX, 2 a; Huang-pu-mi Ti-wang-shi-ki 皇甫謐帝王世紀 I, 2 a (nach der Ausgabe durch Sung-siang-fêng 宋翔鳳); Sze-ma-chêng San-huang-pên-ki 司馬貞三皇本紀 1 a (M. H. I, S. 1), Chêng-tsao Tung-chi 鄭樵通志 (zitiert T'ShChCh'ng XIV, Bd. 30, Fêng-sing H K 1 bff.) und Lo-pi Lu-shi, Kuo-ming-ki 羅泌路史國名紀 I, 2 aff. sowie Hou-ki 後紀 (zitiert T'ShChCh'ng, l. c. 1 a).

tung (*Pl.* 7373)<sup>1</sup>. Ebenso erweisen zahlreiche Tempel des Fu-hi und der Nü-kua im Bereiche der Präfekturen Yen-chou und Ts'ao-chou<sup>2</sup> die starke Fu-hi-Tradition dieser Gegend, dem Zentrum der alten Clan-Siedlung. Diesem Befunde scheinen vorerst die an Fu-his Mutter geknüpften Sagen zu widersprechen: mit Namen Hua-sü 華胥<sup>3</sup>, soll sie auf der „Donnermarsch“ 雷澤, angeblich bei dem heutigen P'u-chou-fu, Shan-si<sup>4</sup>, auf übernatürliche Weise empfangen, und in Ch'êng-ki 成紀, dem heutigen Ts'in-an 秦安, Kan-su, geboren haben. Doch lassen sich, und zwar in P'u-chou und Si-an, seit zumindest etwa 300 n. Chr. Leute des Clans in breiter Siedlung sicher nachweisen, man wird daher diese Lokalisierungen als sekundär anzusehen haben, da mit den Clan-Angehörigen auch die Clan-Sagen gewandert sein dürften. Tatsächlich geben sowohl Fu-hi wie die Nü-kua<sup>5</sup>, schlangenleibig und menschen-

<sup>1</sup> Genauer am Fu-shan 髡山, einer Kuppe des Jan-shan 染山, 70 Li nordöstlich Yü-t'ai-hien, 50 Li südwestlich Ts'ao-hien und 50 Li nordwestlich T'êng-hien (Lokalchroniken dieser Städte zitiert *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 210, 11 a und 28 a; Bd. 211, 5 a; Bd. 240, 12 b/13 a und Bd. 241, 31 a b). Die Angabe der Chronik von K'ü-ye-hien, Präfektur Ts'ao-chou (zitiert *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 242, 15 b), die das Grab für diesen Distrikt reklamieren will, fällt dagegen nicht ins Gewicht.

<sup>2</sup> Es sind dies: Tempel des Fu-hi, in der Präfektur Yen-chou außer dem Grabtempel am Fu-shan: in Yen-chou-fu selbst, in K'ü-fou, Kia-siang (20 Li südlich und 10 nordwestlich der Stadt) und in Yü-t'ai, am Tu-shan 獨山 (Lokalchroniken *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 210, 38 a und 42 a, Bd. 211, 22 b und Bd. 240, 12 b, 13 a); in der Präfektur Ts'ao-chou in Shan (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 240, 13 a). Von Nü-kua ist überliefert: 1. ihr Geburtsort, 70 Li südöstlich Tsi-ning-chou (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 240, 13 b), 2. ihr Grab, am P'i-p'a-shan 琵琶山, südöstlich Tsi-ning-chou (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 211, 32 b und Bd. 240, 13 b), bzw. am Kin-ling-shan 金陵山 südlich Yi-hien (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 241, 26 b). Am Huang-mu-shan 皇母山, 70 Li südlich dieser Stadt werden schließlich ihre Fußstapfen gezeigt.

<sup>3</sup> Dies soll auch der Name von Fu-hi's Geburtsort sein und dem heutigen Lan-t'ien 藍田, südlich Si-an-fu, Shên-si, entsprechen.

<sup>4</sup> Nach *M. H. I*, pag. 4, Anm. 4. Allerdings lokalisiert der Kommentar der mir zugänglichen Ausgabe des Shi-ki die „Donnermarsch“ im Gebiete von Tsi-yin 濟陰, also der Gegend von Pu-chou, Präfektur Ts'ao-chou, Shan-tung, wo auch die Geburtssage des Fu-hi nach dem *Shui-king-chu* 水經注 spielt (zitiert in der Chronik von Ts'ao-chou, *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 210, 46 a). Zur näheren Lage der Marsch (60 bzw. 70 Li nordöstlich Ts'ao-chou-fu) wäre zu vergleichen die Lokalchronik (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 239, 32 bff.) sowie *M. H. I*, pag. 72, Anm. 1. Chavannes Annahme dürfte daher wohl durch eine Verwechslung von Pu-chou und P'u-chou veranlaßt worden sein.

<sup>5</sup> Über deren Zugehörigkeit zum Fêng-Clan vgl. San-huang-pên-ki 2 a (*M. H. I*, S. 9) und Ti-wang-shi-ki I, 3 a.



köpfig, recht geeignete Clan-Totems ab und totemistisch ist auch — neben Fu-his Vaterlosigkeit — seine Bezeichnung als gelber Bär<sup>1</sup>. Wenn neben Fu-hi vereinzelt<sup>2</sup> Sui-jen 逯人<sup>3</sup> als Stammherr gilt, so ist mit dem relativ jungen Alter dieser Gestalt die Abweisung der Tradition eo ipso gegeben. Haben wir demnach Fu-hi als den Ahnherrn leidlich gesichert, von dem der Clan seine Abstammung herleitete, ist damit zugleich ein Standpunkt gewonnen, der kritische Stellungnahme Versuchen späterer Autoren gegenüber ermöglicht, genetische Zusammenhänge mit Huang-ti 黃帝 wenigstens für Teile des Clans zu konstruieren, Versuche, die erhebliche Verwirrung gestiftet haben und uns später noch zu beschäftigen haben werden.

Tritt uns der Clan noch zur Zeit des Ch'un-ts'iu als religiöse Einheit entgegen, so war er politisch, schon soweit wir ihn geschichtlich zurückzuverfolgen vermögen, in eine Reihe von Teilstaaten zerspalten, die schon genannten Duodezstaaten von Jên, Su, Sü-k'ü und Chuan-yü, denen noch die Landschaft Yün 邗 als Clan-Besitz hinzuzufügen wäre (*Lo-pi Lu-shi*, *Kuo-ming-ki* I, 3 b). Wenn *Lo-pi* (l. c. 4 b ff.) überdies den Clan Pa 巴 mit seinen Deszendenz, also die Bewohner des mächtigen Reiches des östlichen Sze-ch'uan, unserem Clan zurechnet, so ist dies an sich als geographische Ungeheuerlichkeit abzuweisen und widerspricht auch der übrigen Überlieferung<sup>4</sup>. Die erstgenannten 5 Länder mochten

<sup>1</sup> *Ti-wang-shi-ki* I, 2 a/b. Hierbei darf wohl auf eine Stelle des *Shuoh-wên* hingewiesen werden, die Wang-yi in seinem Kommentar zum *T'ien-wên* Vers 36 zitiert (ich verdanke ihre Kenntnis Herrn Dr. Wedemeyer). Sie lautet: 東海人祭禹廟不用熊肉 (Chu-hi liest 熊白): „Die Leute vom Ostmeer vermieden beim Opfer im Tempel des Yü den Gebrauch von Bärenfleisch (bzw. Bärenfett).“ Dies bezieht sich allerdings auf den Vater des Yü, Kun, der sich ja auch in einen gelben Bären verwandelt (*T'ien-wên*, Vers 36, 化爲黃熊) und nach Vers 13 auf den Yü-shan 羽山, also nach Shan-tung verbannt worden war. Vielleicht sind da die Gestalten des Kun bzw. Yü mit Fu-hi zusammengefloßen, wie denn die Fu-hi-Sagen überhaupt mit den an Yü geknüpften sich öfter berühren.

<sup>2</sup> Im *K'ung-yen-ming Tao-king* 孔演明道經, zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 30, Kapitel Fêng-sing H. K. 1 b.

<sup>3</sup> Über diesen vgl. *M. H. I*, pag. 5, Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 223, Kapitel Pa-sing. Ebenso unglaublich ist die Zuzählung der Familie P'ei 裴 zum Clan Fêng, die im Zusammenhang mit der suspekten Huang-ti-Tradition durch das *T'ang-shu* erfolgt. Diese Familie zählt andererseits zum Clan Ying 嬴 und soll bei diesem Clan behandelt werden. Vgl. *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 105/107.

noch zur Zeit der Hia und der Shang eine territoriale Einheit gebildet haben, und schon darum ist auch die politische Einheit vor dieser Periode so gut wie sicher, doch sind die späteren Angaben über ein Reich Fêng kaum mehr als bloße Konstruktionen, die etwa an den Namen des Fêng-hou 風后, also „Fürsten von Fêng“<sup>1</sup>, anknüpfen wie bei *Lo-pi*<sup>2</sup>, während die Angaben des Yüan-nü-king 元女經 (zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 30, Kapitel *Fêng-sing*, *H. K.* 1 b) wegen des mehr als zweifelhaften Alters dieses Werkes keine Beweiskraft haben können. Dieser politischen Zersplitterung gemäß ist eine Familie Fêng kaum nachweisbar, es wurden die Namen der Teilstaaten zur Bildung von Familiennamen herangezogen, während Fêng auch da einen übergeordneten Begriff bildet. Im ganzen läßt sich die Verwendung von Fêng als namenbildender Bestandteil von Personennamen nur dreimal nachweisen, bei dem schon genannten Fêng-hou, angeblichen Minister des Huang-ti (*M. H.* I, 32), weiters dem Fêng-hu 胡, einer Persönlichkeit der Hofkreise von T'su 楚, der jedoch zeitlich nicht faßbar ist (*Yüe-tsüe-shu* 越絕書 XI, 2 a)<sup>3</sup>, und schließlich im Namen der Ch'êng-fêng 成, Gemahlin des Fürsten Chuang von Lu 魯, aus der Familie Jên 任 (*Ch'un-ts'iu* VI, 4, 7; 5, 2; 9, 13; *Ch. Cl.* V, 237, 240 und 252). Ortsnamenbildend kommt Fêng nur einmal vor, im Namen eines Postortes Fêng-k'ang 亢 in der Nähe von King-hien 涇縣, Ning-kuo-fu, An-hui (*Pl.* 1711), in dessen Nähe Leute der Familie Sie 薛, also Clan-Angehörige, sitzen<sup>4</sup>.

Ich gehe nun zur Sonderuntersuchung der Siedlungsverhältnisse der einzelnen Clan-Familien über, um danach in einem Schlußabschnitte die hieraus für den Gesamtclan resultierenden Ergebnisse zusammenzufassen.

<sup>1</sup> Eine ergötzliche Etymologie des Namens findet sich in *Huang-pu-mis Ti-wang-shi-hi* I, 6 a, paraphrasiert *M. H.* I, pag. 32, Anm. 3.

<sup>2</sup> In seiner Polemik gegen das Têng-shi Sing-shu 登氏姓書. Die Stelle lautet: 上世嘗有風國因爲姓爾故後帝有風后風國之后. „Vor Alters hat es gegeben ein Reich Fêng, daraus der Clan, darum gab es unter einem späteren Kaiser den Fêng-hou, den Fürsten des Staates Fêng“ (*T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 30, *Fêng-sing*, *L. Ch* 1 a).

<sup>3</sup> Jedenfalls nach 704 v. Chr., dem Jahre, in dem Ts'u den Königstitel usurpierte.

<sup>4</sup> Bei den Orten Fêng-king 經 und Fêng-ch'ên 宸 (*Pl.* 1710 und 1711a bzw. 5822) handelt es sich um Zeichenvertauschung; 風 steht hier für das gleichlautende 楓.

I. Der Staat Sü-k'ü 須句. Nach Ausweis der schon angeführten *Tso-chuan*-Stelle war dies der Staat, dem die Opfer an Fu-hi wie den Gott des Tsi speziell zufielen, und kultische Momente scheinen bei seiner Errichtung maßgebend gewesen zu sein, da eine Familie gleichen Namens nicht vorkommt, er also kein Sippenstaat gewesen ist. Sein Hauptort lag nach *Ch'un-t'siu Ti-li-kao-shi* 春秋地理考實 253, 6 b und *Ma Tuan-lin* 馬端臨 263, 29 a südöstlich des heutigen Tung-p'ing-chou, Präfektur T'ai-an, Shan-tung<sup>1</sup>. Im 21. Jahre des Fürsten Hi von Lu (659—627 v. Chr.) wurde sein Inhaber<sup>2</sup> durch ein Heer von Chu 郟 aus dem Lande getrieben, doch im folgenden Jahre durch Lu wieder eingesetzt (*Ch. Cl. V*, 181). Hi's Nachfolger, der Fürst Wên (626—609 v. Chr.), machte der politischen Selbständigkeit des Staates ein Ende, indem er in seinem 7. Jahre Sü-k'ü eroberte und dort einen ihm ergebenen Prinzen von Chu einsetzte.

II. Der Staat Chuan-yü 顓臾. Nach *Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 253, 6 b sowie *Ma Tuan-lin* 263, 29 a lag dieser Staat 80 Li nordwestlich der heutigen Distriktsstadt Pi 費, Präfektur Yi-chou, Shan-tung, am Fuße des Berges Mêng 蒙<sup>3</sup>. Auch er war bloß als Opferstaat aufgerichtet worden (vgl. *Lun-yü* XVI, 1, 4, 1, *Ch. Cl. I*, 306 ff.), seine Inhaber, im Range Freiherren (子), waren Opferherren (主) für den Mêng-Berg<sup>4</sup>. Politisch war er soweit

<sup>1</sup> Nach *Shui-king-chu* 8, 7 a, 8, 8 a lag Sü-k'ü am Tsi-Flusse, die Angabe Tu-yü's wird als irrig erklärt. Der Doppelname Sü-k'ü wird hier von den zwei Städten des Staates abgeleitet (auch zitiert *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 239, 33 a). Die Chronik von Yen-chou-fu will den Überfall auf Sü-k'ü seitens des Staates Chu auf einen angeblichen Ort gleichen Namens im Gebiete der Präfektur Yi-chou beziehen, doch sind die Gründe hierfür nicht stichhaltig und die genaue Lage des Ortes der Chronik selbst unbekannt (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 215, 6 b, vgl. hierzu Bd. 242, 10 a/b).

<sup>2</sup> Er war im Range eines Freiherrn (子).

<sup>3</sup> Nach anderen Angaben beträgt die Entfernung von Pi 90 Li. Die Stadt lag am Hing-shui 興水, das 120 Li westlich Pi entspringt, der Ahnentempel der Herrn von Chuan-yü am „100-Pferde-Sumpf“ 百馬淵. 20 Li südlich der Stadt liegt der Ort Chuan-yü-pu 卞鋪 (Lokalchroniken, *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 212, 44 b; Bd. 239, 53 b; vgl. Bd. 215, 8 a und Bd. 242, 39 a).

<sup>4</sup> Vgl. den Kommentar zu *Lun-yü* XVI, 1, 4, 1 (mitgeteilt Couvreur, *Les quatre livres*, pag. 249). Einen westlichen Mêng gab es in Shên-si, einen östlichen 75 Li westlich Pi. Auch dies war ein Opferberg, als dessen Opferherr der alte Clan Mêng erscheint, der wohl mit den Stämmen der Yi 夷 in Zusammenhang stand (vgl. *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 21, Kapitel Mêng-sing). Ein Ort Mêng-yin liegt etwas nördlich unseres Chuan-yü und bildet heute einen Distrikt in der Präfektur Yi-chou.

bedeutungslos, daß Lu sogar die Jurisdiktion in seinem Gebiete ausüben konnte.

III. Land und Familie Yün 鄆. Yün bezeichnete zur Ch'un-ts'iu-Periode zwei Landschaften an den Grenzen von Lu. Eine lag an der Nordwestgrenze, 15 Li westlich Tung-p'ing-chou (*Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 253, 15 a, 23 a, 26 a/b sowie Lokalchronik *T'ShChCh'ng* VI, 239, 38 b), wo der Name noch heute an einem Kreise Yün-ch'êng haftet, und wurde im 25. Jahre des Fürsten Ch'ao von Lu (541—510 v. Chr.) bei einem Einfall von Ts'i 齊 in Lu von diesem erobert (vgl. *Ch. Cl.* V, 353, 393, 520 und 703). Ein Yün östlich von Lu, nördlich des heutigen Yi-shui-hien, bildete ein fortwährendes Streitobjekt zwischen Lu und K'ü 莒, die in seinem Besitz wechselten (vgl. *Ch. Cl.* V, 259, 454, 568 und 570)<sup>1</sup>. Auch Ts'u hatte es vorübergehend in Besitz (*Ch. Cl.* V, 368). Eine Familie Yün wird von anderer Seite<sup>2</sup> auf einen Großwürdenträger von Lu zurückgeleitet, doch dürfte man die Version Lo-pis nach dem geographischen Befund eher annehmen können, wobei etwa die Familie Jên die Hauptmasse der Bevölkerung von Yün gestellt haben dürfte.

IV. Staat und Familie Su 宿. Ein kleiner Staat im Range einer Baronie (子)<sup>3</sup>, lag Su nach dem *Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 252, 2 a und *Ma-Tuan-lin* 263, 25 b 20 Li östlich Tung-p'ing-chou am Wên-shui 汶水 (*Shui-king-chu*, zitiert *T'ShChCh'ng* VI, 239, 38 b, 39 a), anscheinend gegenüber Sung 宋 in Abhängigkeit (vgl. *Ch. Cl.* V, 1), das auch — im 10. Jahre des Fürsten Chuang von Lu (693 bis 662 v. Chr.) — dessen Bevölkerung an der Südostgrenze des Sung-Reiches, im nördlichen Kiang-su, ansiedelte, wo der Name des Kreises Su-ts'ien 濰 an die Aktion noch erinnern soll<sup>4</sup>. Auf Grund von Ortsnamen läßt sich ein Vordringen der Familie von

<sup>1</sup> In *Pl.* 7829 steht Ts'ing-chou-fu irrtümlich statt Ts'ao-chou-fu, der Ort ist also mit dem ersten Yün-ch'êng identisch.

<sup>2</sup> Im *Kuang-yün* 廣韻 zitiert im *Tze-tien* unter 鄆, weiteres im *Ling-ti-chi Wan-sing-t'ung-p'u* 凌迪知萬姓統譜, zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 477, Kapitel Yün-sing.

<sup>3</sup> Bzw. 男 (Chronik von Yen-chou-fu, *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 215, 5 a).

<sup>4</sup> *Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 253, 18 a. Nach einer anderen Tradition, die dasselbe Werk wiedergibt, fand die Übersiedlung nach dem heutigen Su-chou 蘇州 Präfektur Fêng-yang, An-hui, statt, was besser anspricht, denn der Ort hieß schon so vor der Han-Periode (*Pl.* 5914), während Su-ts'ien erst seit den T'ang diese Bezeichnung trägt (*Pl.* 5915) und seine Lage entspricht besser den damaligen Machtverhältnissen des Staates Sung.



da aus nach Südwesten feststellen; abgesehen von Su-chou hieß unter den Tsin das heutige Sze-chou, Präfektur Fêng-yang, An-hui, Su-yü | 豫 (*Pl.* 5893) und Su-sung | 松 heißt seit den Tsin ein Ort der Präfektur An-king derselben Provinz. Weitere Siedlungsgebiete lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit aus den Geburtsstätten der bedeutenden Männer der Familie<sup>1</sup> erschließen, und zwar sind dies 1. das Gebiet um Chêng-tu-fu und Kia-kiang-hien 夾江縣 im mittleren Sze-ch'uan mit Namen der T'ang- und Ming-Zeit; 2. Ye-hien 掖縣 = Lai-chou-fu, Shan-tung, mit Namen der Ming-Zeit und 3. So-fang 朔方, eine nicht näher bestimmbare Gegend des nordöstlichen Kan-su (vgl. *Pl.* 2266, 4687 und 5845) mit Leuten der Pei-Wei-Dynastie.

VI. Staat und Familie Jên 任. Der Hauptort des Staates Jên, Jên-ch'êng, entspricht zur Ch'un-ts'iu-Periode dem heutigen Tsi-ning-chou, Präfektur Yen-chou, Shan-tung (*Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 253, 6 b und *Ma Tuan-lin* 263, 29 a, weiters Lokalchronik, *T'ShChCh'ng* VI, 242, 1 b)<sup>2</sup>. Vor dem Eindringen des Clans K'i 姬 und der ihm angeschlossenen Sippen in diese Landschaft Shantungs und hiermit der Gründung des Staates Lu<sup>3</sup>, umfaßte Jên wohl ein wesentlich weiteres Gebiet, wie insbesondere auch nach dem Falle der Chou das Aufkommen des Sippennamens im Zentrum des ehemaligen Lu-Reiches zu beweisen scheint<sup>4</sup>. Dem Staate wird ein beträchtliches Alter zugeschrieben, sein Bestehen vor der Hia-Dynastie jedenfalls von allen Autoren vorausgesetzt<sup>5</sup>; zur Zeit des Mêng-tze (371—289 v. Chr.) noch unabhängig, dürfte er Ts'u oder Ts'in zur Beute gefallen sein.

<sup>1</sup> *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 508, Kapitel Su-sing L. Ch. 1 aff. nach Wei-shu 魏書 und dem Ling-ti-chi Wan-sing-t'ung-p'u.

<sup>2</sup> Es lag am Huang-shui 黃水, einem Nebenflusse des Tsi (*Shui-king-chu* 8, 26 a). Gräber der Herren von Jên liegen 20 Li südlich Tsi-ning-chou (Lokalchronik *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 240, 14 a).

<sup>3</sup> Vgl. *Tso-chuan* zu *Ch'un-ts'iu* XI, 4, 4 (*Ch. Cl.* V, S. 750).

<sup>4</sup> Jên-ch'êng | 成, unter den Han gleich Yen-chou-fu (*Pl.* 7373), Sie-kün 薛郡 unter den Ts'in gleich Kū-fou (*Pl.* 1454) und Sie-kung-sin-ho | 公新河 im Distrikt Kia-siang (Lokalchronik *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 212, 9 a). Der Name Jên steckt wohl auch im Namen des Stammlandes der Hou-min, Mutter des Shao-k'ang, Jêng 仍, wenn es in Tung-p'ing-chou anzusetzen ist. (Vgl. *Ch. Cl.* III, Prol. p. 120, Anm. 6.) Ausführlicher wird darauf beim Ying-Clan eingegangen werden müssen.

<sup>5</sup> Im *Tsi-ku-chai* findet sich Jên IV, 8 a, IV, 12 b und V, 8 b, und zwar in der Schriftvariante 妊 (Yüan-yüan 任字古从女). Die Nebenform 姪, l. c. VII, 13 a ist zweifelhaft. (Ich verdanke diesen Nachweis der Güte des Herrn Prof. Conrad y.)

Über den Ursprung der Familie Jên läuft neben der Rückleitung auf Fu-hi noch eine zweite ebenfalls recht alte Tradition, die Huang-ti als den Ahnherrn kennt.<sup>1</sup> Widerspricht diese Zurückleitung den Ausführungen der meisten derselben Autoren wenige Seiten vorher, sowie neben der schon angeführten *Tso-chuan*-Stelle auch *Tso-chuan* zu *Yin-kung* 11. Jahr (*Ch. Cl.* V, pag. 30ff.), wo die Familie Jên als älter wie der Clan K'i 姬 bezeichnet wird, außerdem — bei der bis heute streng durchgeführten Clan-Exogamie — der Möglichkeit von Heiraten zwischen dem Clan der Chou und Angehörigen der Familie Jên oder Sie, welche Heiraten aber tatsächlich stattfanden, so ist die Überlieferung selbst recht verworren und trägt deutliche Spuren später Geschichtsklitterung: bald soll der Clan Jên durch einen Sohn, bald durch einen Urkel Huang-ti's gegründet worden sein, die gegebenen Namenreihen der abstammenden Familien stimmen durchaus nicht überein und es ergeben sich noch ähnliche Abweichungen mehr, so daß die Ablehnung auch aus textkritischen Gründen geboten erscheint. Ebenso wird man, wenn bei etlichen Historikern in Zusammenhang mit dieser Huang-ti-Tradition eine Anzahl von Familien zu Jên gezählt werden<sup>2</sup>, die bei der sonstigen Über-

<sup>1</sup> *Kuo-yü* 國語 III (晉語) 4, 3, 3 (nach der Einteilung bei de Harlez; die Stelle gleichfalls zitiert *M. H.* I, pag. 34, Anm. 2), *Wang-fu Ts'ien-fu-lun* IX, 3 a, *Sin-t'ang-shu* 新唐書 LXXIII/I, 17 b und LXIII/II, 17 b (zitiert *Shu-tien* 蜀典 IV, 9 bff. und *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 363, Kapitel Jên-sing H. K., 2 a und Bd. 520, Kapitel Sie-sing H. K., 1 bff.), *Ma Tuan-lin* 262, 27 b, *Ch'eng-tsoo T'ung-chi* (zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 363, Kapitel Jên-sing H. K., 2 aff.), *Liao-yung-hien Shang-yu-lu* 廖用賢尚友錄 (zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 520, *Sie-sing* H. K., 3 b), *Lo-pi Lu-shi*, *Kuo-ming-ki* I, 24 aff. und *Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 255, 7 b. Ähnlich verhalten sich die Lokalchroniken: Während die Familie Jên für sich zum Clan Fêng gerechnet wird (*T'ShChCh'ng* VI, Band 209, 15 a und 215, 7 b), zählt sie als Stammfamilie der Sie zu den Nachkommen des Huang-ti (*T'ShChCh'ng* VI, Band 215, 2 b und 4 b), die Sie jedoch, soweit sie mit M'eng-ch'ang-kün (vgl. S. 13, Anm. 4) in Zusammenhang gebracht werden, wieder als Angehörige des Fêng-Clans (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 240, 14 a).

<sup>2</sup> Es sind dies bei *Wang-fu Ts'ien-fu-lun* IX, 3 a: 1. Sie 謝, 2. Ch'ang 章, 3. Ch'ang 昌, 4. Ts'ai 采, 5. Chu 祝, 6. Chie 結 (wahrscheinlich verschrieben für 終), 7. Ts'üan 泉, 8. Tsao 早, 9. Yü 遇, 10. K'uang 狂 und 11. Ta 大; im *Shi-hi-ch'eng-yi* 史紀正義 (zitiert *Tze-tien* unter 任): 1., 2., 5., 6. (終), 7., 8., 9. Kuo 過, was wohl für 遇 verschrieben ist, außerdem 12. Shu 舒 und 13. Lü 呂; schließlich *Lo-pi*, *Kuo-ming-ki* I, 27 bff.: 1.—3., 6. (終), 7.—9., 12. und außerdem 14. Lo 洛, 15. Tan 僊, 16. Fan 番 und 17. Yü 禹.

lieferung<sup>1</sup> zu den Clans Kiang 姜, K'i 姬, Yen 偃, Mêng 蒙 und anderen mehr rechnen, diesen Behauptungen gegenüber Skepsis als geboten erachten müssen. So soll eine eingehende Behandlung dieser Familien bei den erwähnten Clans Platz finden, zumal sie mich hier den mir zur Verfügung gestellten Platz um ein Bedeutendes überschreiten ließe und aus dem engeren Rahmen der Arbeit auch herausfiele.

Zahlenmäßig bildet die Familie Jên mit den von ihr abgespaltenen Gruppen von Sie und P'ei, die nachfolgend in Sonderabschnitten behandelt werden, den Kern der Fêng-Sippe, der durch wiederholte Kolonisation bedeutende Strecken für die Siedlungen des Clans erschlossen hat. Eine solche Kolonie von beträchtlichem Alter liegt vor bei der Stadt Jên, Präfektur Shun-tê, Chi-li (*Lo-pi*, *Kuo-ming-ki* I, 24 a). Ebenfalls ziemlich alt ist die Siedlung im Gebiet des heutigen Tung-ch'ang-fu und Po-p'ing in West-Shantung, dem alten Po 博, das schon für die Zeit um 300 v. Chr. als Clan-Besitz zu erschließen ist (*Shu-tien* IV, 9 b). Aus der Zeit des Han-P'ing-ti (1—6 n. Chr.) stammt schließlich das heutige Jên-k'iu 亶丘, Präfektur Ho-kien, Chi-li (vgl. *Ki-fu-t'ung-chi* 畿輔通志, zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, 363, *Jên-sing* L. Ch. 6 aff. unter 任丘). In nachchristlicher Zeit<sup>2</sup> finden wir dichtere Siedlungen in Shantung noch in Po-hing 博興, Präfektur Ts'ing-yang und in Ting-t'ao 定陶, Präfektur Ts'ao-chou, in Ho-nan in der Gegend von K'ai-fêng-fu bis Ju-ning-fu und von da bis Siang-yang-fu in Hu-peï, in Shan-si in Lu-an-fu und P'u-chou-fu<sup>3</sup>, und von da bis Wei-nan-hien und Si-an-fu in Shên-si, alles schon in früher Periode (bis Sung). Unter den späteren Han erfolgte eine stärkere Abwanderung nach Sze-ch'uan, wo das heutige Mien-chou 綿州 das Zentrum des Clan-Siedlungsgebietes bildet, in das jedoch bald auch Ch'êng-tu-fu hereinbezogen ist (vgl. insbesondere die Biographie von Jên-

<sup>1</sup> Die einschlägigen Bände des *T'ShChCh'ng* XIV (geordnet nach der Nummernfolge) sind: 487/88, 295/96, 307, 420, 504, 524 bzw. 22, 180, 434, 462 bzw. 219, 310, 470, 62, 405/06, 534, 369, 158 und 100, zu beiden letzten 21. Es ist hier natürlich nur ein Bruchteil des Materials enthalten. Die Sitze der Familien sind vorwiegend in Shan-tung und Ho-nan und mögen vielleicht die Einflußsphäre eines alten Fêng-Reiches wiedergeben, das schon alte Beziehungen zu Ho-nan gehabt haben muß.

<sup>2</sup> Die nachfolgenden Ausführungen bauen sich auf auf dem Lie-chuan des *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 363.

<sup>3</sup> Ein Hia-jen 下亶 gibt es in der Präfektur P'u-chou-fu, Kreis Yi-shi 猗氏 (*Pl.* 2540).

tu-lin | 士林, *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 363, *Jên-sing L. Ch.* 33 a). Seit den Tsin gibt es auch eine Kolonie in Chê-kiang<sup>1</sup>, und von da ist die Familie nach Fu-chou-fu in Fu-kien ausgestrahlt. Die Familie Jên 亘, die seit etwa der Sung-Zeit in Fu-kien aufkommt<sup>2</sup>, dürfte mit diesen Auswanderern in Zusammenhang stehen, wie dies auch Chêng-tsao ausspricht<sup>3</sup>. Hiermit ist in allergrößten Umrisen die Siedlungstätigkeit der Jên-Familie in nachchristlicher Zeit skizziert. Auf Vollständigkeit erheben diese Ausführungen allerdings keinen Anspruch.

Ich gebe nun eine Darstellung der abgespaltenen Familien Sie und P'ei:

a) *Staat und Familie Sie* 薛. Waren wir über die politischen Geschehnisse des Staates Jên nicht sonderlich gut berichtet, so fließen für den Staat Sie die Quellen um so reichlicher. Fast allgemein<sup>4</sup> wird die Gründung von Sie einem Edlen aus Jên namens Hi-chung 奚中 zugeschrieben, der Wagenlenker (車正) der Hia gewesen und von Yü mit Sie wäre belehnt worden<sup>5</sup>. Der Hauptort von Sie, Sie-ch'êng, lag nach *Chun-ts'iu Ti-li-kao-shi* 252, 9 a und 255, 7 b 40 Li südlich der heutigen Kreisstadt T'êng 滕, Präfektur Yen-chou, Shan-tung, wo sich ein Tempel des Hi-chung findet (*Hou-wei-shu* 後魏書, zitiert im Kommentar zu *Kuo-ming-ki* I, 27 a), während sein Grab 60 Li südöstlich von T'êng liegen soll (*Lo-pi*, l. c.)<sup>6</sup>. Zur Ch'un-ts'iu-Zeit war Sie ein Land von sprich-

<sup>1</sup> Besonders in der Gegend von T'ai-chou-fu.

<sup>2</sup> Vgl. *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 366, Kapitel Jên-sing.

<sup>3</sup> Nach dem Zitat im *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 363, Jên-sing, H. K., 3 a 姁古作亘又作任.

<sup>4</sup> Die Rückleitung auf Mêng-ch'ang-kün 孟嘗君 aus dem königlichen Hause (T'ien) von Ts'i 齊 im Wu-chi 吳志 ist natürlich barer Unsinn und sei wie die alberne Erzählung des Ling-ti-chi Wansing-t'ung-p'u nur der Vollständigkeit wegen angeführt (beide zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 520, Sie-sing H. K., 1 a und 4 a). Über das Verhältnis des Mêng-ch'ang-kün zum Staate Sie geben uns die Chroniken von Yen-chou-fu und T'êng-hien Auskunft (*T'ShChCh'ng* VI, Bd. 215, 9 a und Bd. 239, 16 b). Danach ist er zur Zeit, da Ts'i über Sie die Suprematie ausübte (vgl. unten), also am Ende der staatlichen Existenz von Sie, von Ts'i mit diesem belehnt worden.

<sup>5</sup> Die älteste Stelle Tso-chuan zu Ting-kung 1. Jahr (*Ch. Cl.* V, p. 742), am ausführlichsten *Sin-t'ang-shu* LXXIII/II, 17 b—36 b, nach dem auch der nachfolgende Abschnitt im wesentlichen gearbeitet ist.

<sup>6</sup> Bei Sichtung des in den Lokalchroniken vorliegenden Materials (zitiert *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 210, 13 b, 15 b und 19 a/b; Bd. 239, 16 b/17 a; Bd. 240, 6 a und Bd. 241, 22 b/23 a teilweise mit Zitaten aus dem Shui-king-chu) ergibt sich für



wörtlicher Kleinheit (vgl. *Lun-yü* XIV, 12, *Ch. Cl.* I, 279), doch scheint es früher territorial ziemlich bedeutend gewesen zu sein. Schon unter Hi-chung erfolgte eine Expansion nach Südosten, nach P'ei, das vorerst politischer Mittelpunkt wurde. Mit Beginn der Shang-Dynastie finden wir den Markgrafen von Sie wieder in Sie-ch'êng. Es war dies Chung-hui 仲虺, der bekannte Minister des Tang (vgl. *Shu-king*, Buch 仲虺之話, *Ch. Cl.* III, 177 ff.). Gegen Ende dieser Dynastie gründete der damalige Markgraf, Ch'êng 成, den Staat Chi 摯, mit dem Hauptort etwa 60 Li südöstlich des heutigen Ju-ning-fu, Ho-nan (Lokalisierung nach *Lo-pi*, *Kuo-ming-ki* I, 27 b). Seine Tochter, die T'ai-jen, wurde nach Chou verheiratet und gebar den Wên-wang (vgl. *Shi-king* III, 1, II, 2, III, 1, VI, 1, *Ch. Cl.* IV, 433 und 446), während Chi als mütterliches Erbe an die Chou gefallen sein dürfte, die es dann an die Familie Ts'ai 蔡 zum Lehen gaben. Die Chou-Zeit brachte auch sonst für Sie einen Rückgang an Macht und sogar an Würde, da zur Zeit des Bundespräsidenten (霸) Huan von Ts'i (685—643 v. Chr.) der Inhaber von Sie zum Grafen degradiert wurde. Beim Ausgang der Chou-Dynastie, zur Zeit des Mêng-tze, scheint Sie von Ts'i 齊 abhängig gewesen zu sein (vgl. *Mêng-tze* I, 2, XIV, 1, hierzu im Gegensatz II, 2, III, 1, 4, *Ch. Cl.* II, 174 bzw. 215 ff.), doch ist es kaum zu einer Aufhebung des Staates gekommen, wie verschiedene Autoren annehmen<sup>1</sup>, vielmehr ist die andere Version vorzuziehen, wonach König Huai von Ts'u (328—299 v. Chr.) Sie ein Ende gemacht habe. Doch brachte dies dem Lande nur eine Machterweiterung, denn Huai belehnte den damaligen Kronprinzen Têng 登 mit P'ei 沛, wohl dem heutigen Huai-yüan-hien 淮遠縣, Präfektur Fêng-yang, Anhui (*Pl.* 2242/2)<sup>2</sup>, und dessen Enkel war

die Lage von Sie folgendes Bild: Die Stadt befand sich 40 Li südlich T'êng-hien, am Sie-ho, der am Sie-shan, 40 Li östlich T'êng entspringt und in seinem Oberlaufe an der Feste (城) des Chung-hui vorbeifließt. Nördlich der Stadt liegt der Hi-kung-shan 奚公山, auf ihm, 10 Li nördlich Sie, das Grabmal des Hi-chung und östlich dieses das des Chung-hui. Die 60 Li der Angaben des *Lo-pi* sind sicher mit den 30 Li der anderen Angaben gleichzusetzen. Vgl. auch *Ch'un-ts'iu T'ì-li-kao-shí* 252, 16 b s. v. 奚.

<sup>1</sup> *Ch'un-ts'iu T'ì-li-kao-shí* 255, 7 b und *Lo-pi*, *Kuo-ming-ki* I, 27 a (Kommentar).

<sup>2</sup> Möglicherweise auch das heutige P'ei 沛 im Nordwesten von Kiang-su, Präfektur Sü-chou. Nach einer Variante nahm Têng das Amt nicht an, sondern floh nach Po 博, dem heutigen Tung-ch'ang-fu, Shan-tung. Wieweit die Familie P'ei 沛 mit Sie zusammenhängt, läßt sich nicht feststellen (vgl. *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 470, P'ei-sing).

sogar erster Minister (令尹)<sup>1</sup> von Ts'u. Um 200 n. Chr.<sup>2</sup> wanderte ein gewisser Yung 永 anscheinend mit größerem Gefolge nach Szech'uan, dem damaligen Shu 蜀, wo er und sein Sohn hohe Ämter bekleideten (vgl. *Shu-tien* IV, 9 b—10 b). Nach dem Untergange von Shu, 265 n. Chr., zogen an 5000 Familien nach dem damaligen Wei 魏 und besiedelten die Gegend von Fên-yin in Ho-tung 河東 汾陰, also die Landschaft südlich der Mündung des Fên in den Ho, den heutigen Kreisen Jung-ho 榮河 und Wan-ts'üan 萬泉 (*Pl.* 3048, 6894 und 2088/1). Hier zerfiel die Familie alsbald in drei Zweige, die sich auf einen nördlichen, südlichen und westlichen Ahnherrn zurückleiteten; Fên-yin, An-yi 安邑, Yung-chou 雍州 (das heutige Si-an-fu, *Pl.* 2438) und das Gebiet am Fên 漢, einem Nebenflusse des Fên-ho 汾河 (*Giles*, *Dict.* 3552) wurden zu Zentren der Clan-Siedlung, die heute etwa das Gebiet von Kiang-chou 絳州 im Osten, bis Kien-chou 乾州 im Westen umfaßt, also das untere Wei- und Fên-Tal und das Land im Huang-ho-Knie (vgl. *Pl.* 2937 bis 2940 und *Giles* 737, 741, 742 und 745). Auf Grund von Ortsnamen läßt sich schließlich ein weiteres Siedlungsgebiet südlich des Yang-tze feststellen, in den Kreisen T'ai-ping 太平, Ning-kuo-fu, An-hui und Li-shui 漂水, Nan-king-fu, Kiang-su (*Pl.* 2935, 2941).

Auch zwei nicht blutsverwandte Familien haben den Namen Sie angenommen und sind dadurch in den Familienverband gekommen, eine Familie Ts'i-yü 叱于 in Ho-nan (*Ho-nan-kuan-shi-chi* 河南官氏志, zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, 520, *Sie-sing* H. K. 3 b) und eine Familie in Liao-si 遼西, das etwa dem heutigen Yung-p'ing-fu in Chi-li entspricht (*Pl.* 3802/1, 2, 3), deren ursprünglicher Name nicht bekannt ist, also wohl ein Barbarenstamm (*Ling-ti-chi* *Wan-sing-t'ung-p'u*, *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 520, *Sie-sing* H. K. 4 a). Auch hier muß ich mich angesichts der bedeutenden Größe der Familie für die nachchristliche Periode nur mit einer rohen Skizze begnügen, das Material zur genauen Ausarbeitung erliegt *T'ShChCh'ng* XIV, *Sie-sing* L. Ch. Band 520/23.

<sup>1</sup> Über den Titel vgl. Tchepe, *Histoire du royaume de Tch'ou*, App. II, pag. 380.

<sup>2</sup> Der Vater des Yung wurde durch Ts'ao-t'sao 曹操 (155—220 n. Chr.) getötet; dies ermöglicht eine ungefähre Zeitbestimmung.

b) *Staat und Familie P'ei* 邳. Über die Gründung des Staates P'ei durch Hi-chung von Sie wurde schon gesprochen<sup>1</sup>. Es entsprach dem heutigen P'ei-chou 卽州, Präfektur Sü-chou, Kiang-su (*Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 254, 12 a und 28 a), doch mag der Hauptort um ein wenig nach Osten zu gelegen haben (vgl. *Pl.* 5035, 2 und 2549, 1—2). Einen Ort Hia-peï 下 卽 gab es südöstlich der Kreisstadt Su-ts'ien (*Pl.* 2549/3), es ist also wohl größere Erstreckung nach Südosten anzunehmen, wie denn auch das *Fêng-su-t'ung* 風俗通 (zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, 47, *P'ei-sing* H. K. 1 a) Sze-chou 泗州, wahrscheinlich das heutige Ts'ing-ho 清河, gegenüber Huai-an-fu in Kiang-su zum Besitz des Staates zählt. Der Staat wurde schon durch die Shang vernichtet, wie aus *Tso-chuan* zu Ch'ao-kung, 1. Jahr (*Ch. Cl.* V, 570) hervorgeht<sup>2</sup>.

Die Familie P'ei ist wenig zahlreich und scheint noch heute vorwiegend in Kiang-su zu sitzen, neben P'ei-chou in T'ung-chou an der Yang-tze-Mündung, wo sie seit der Ming-Zeit öfters auftaucht, sowie auch in Nan-king<sup>3</sup>. Nach Chêng-tsaio T'ung-chi<sup>4</sup> gehört auch die Familie P'ei 丕 hierher, deren Angehörige P'ei-chêng 丕 (bzw. 丕) 鄭 und sein Sohn P'ei-p'ao 卽 豹 etwa um 650 v. Chr. in Tsin 晉 wirkten (*Ch. Cl.* V, 160ff. und *M. H.* II, 29ff.).

Zusammenfassend wäre demnach zu bemerken: Der Clan Fêng nahm seinen Ursprung aus den Ebenen des mittleren Westshantung, der Landschaft, die sich etwa mit der heutigen Präfektur Yen-chou und dem westlichen Teil der Präfektur T'ai-an deckt, wo vor der Dynastie Hia ein Sippenstaat Fêng bestanden haben dürfte. Mit dieser Dynastie setzte ein Vordringen nach Südosten ein, das das Clangebiet bis etwa zur Mündung des Huai erweiterte,

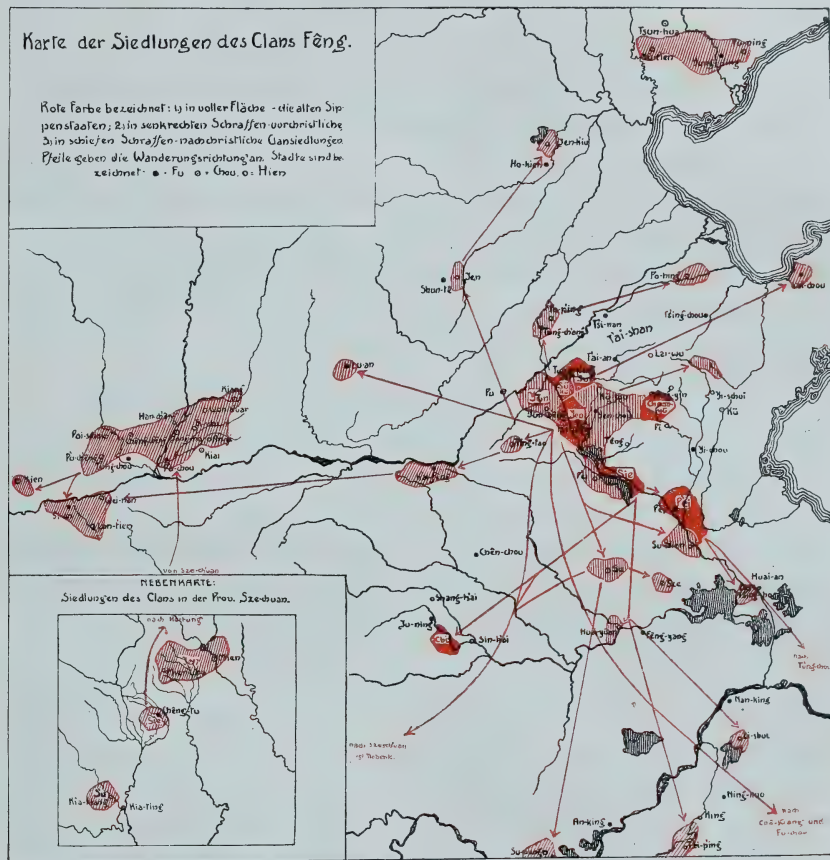
<sup>1</sup> Das *Ts'ien-fu-lun* hat die interessante Variante, daß Hi-chung nach Chu 邾 ging, um P'ei zu gründen. Tatsächlich mußte er ja das Land von den Chu-yi erobern. Hierbei mag erwähnt werden, daß das Grabmal eines Enkels des Hi-chung in 10. Generation 50 Li östlich Yi-hien gezeigt wird (Lokalchronik *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 240, 8 b), wodurch der territoriale Konnex mit dem Stammland (Sie) hergestellt erscheint. Dem Range nach waren die Herren von P'ei Markgrafen (侯); vgl. *Bambusbücher*, Chung-k'ang. 7. Jahr; *Ch. Cl.* III, Prol. p. 119.

<sup>2</sup> Nach dem „Aufstand“ im Jahre 1391 (1549) v. Chr. (vgl. *Chu-shu-ki-nien*, Wai-jên 1. Jahr, *Ch. Cl.* III, Prol. p. 132), im 3. Jahre des Ho-tan-kiä (1389/1532 v. Chr.); l. c. p. 133.

<sup>3</sup> Vgl. *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 47, P'ei-sing L. Ch.

<sup>4</sup> Kapitel 卽以字爲氏 晉人字 (zitiert *T'ShChCh'ng* XIV, Bd. 47, P'ei-sing H. K. 1 a).

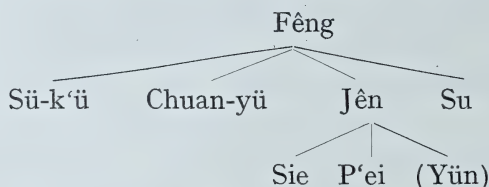
mit der Dynastie Shang kamen weitere Gebiete des südöstlichen Ho-nan in Clan-Besitz, der damals ein ganz beträchtliches Territorium umfaßte. Hiermit hatte der Clan aber auch den Höhepunkt seiner politischen Macht erreicht; schon mit Beginn der Chou gingen weite Landstrecken verloren, und gegen Ende dieser



Dynastie wurden die letzten aus dem ehemaligen Fêng-Staate hervorgegangenen Reiche vernichtet. In späterer Periode wurden für die Siedlung verschiedene kleinere Gebiete erschlossen in An-hui, Che-kiang, Chi-li, Fu-kien, Ho-nan, Kiang-su und Shan-tung (vgl. die Karte), größere Landstrecken im mittleren Sze-ch'uan und zumal im unteren Fên- und Wei-Tal, an den Grenzen der Provinzen Shan-si und Shên-si.



Für das genetische Verhältniß der aus dem Clan abgespaltenen Staaten und Familien ergibt sich folgendes Bild:



Hiervon waren Sü-k'ü und Chuan-yü reine Opferstaaten, mit Opfern an Fu-hi als Stammherrn, an den Fluß Tsi und an den Berg Mêng, Su und Jên und dessen Deszendenzen die Sippenstaaten, von diesen Jên und Sie die mächtigsten und zahlenmäßig bedeutendsten.

Wir haben also den Clan bis in die Zeiten vor der Hia-Dynastie zurückzuverfolgen vermocht. Angesichts der Tatsache, daß damals chinesische Bevölkerung in dieser Gegend nicht gesessen haben kann — lag doch P'ei noch zur Shang-Zeit außerhalb des Reichsgebietes (*Ch. Cl. V*, 570) —, ergibt sich die Frage, ob wir es hier mit einem Barbarenstamm zu tun haben, oder anders gestellt, ob der Clan Fêng mit den Fêng-yi 風夷 in Zusammenhang steht, gegen die Kaiser Siang in seinem 2. Jahre (? 1942 v. Chr.) zu Felde zog (*Bambusbücher, Ch. Cl. III*, Prol. 119). Einen direkten literarischen Beleg vermag ich hierfür nicht beizubringen, immerhin ist die Identität beider Gruppen recht wahrscheinlich zu machen: sämtliche östlichen und südlichen Nachbarn des Fêng-Clans gehörten den Yi-Völkern an; im Nordosten saßen die Lai 萊, die zwar zur Ch'un-ts'iu-Periode auf die Halbinsel verdrängt waren (*Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 253, 19 a), früher jedoch bis in die Gegend des T'ai-shan gesessen haben müssen<sup>1</sup>; das Land südlich von ihnen, am Oberlaufe des Yi-ho 沂河, war im Besitze der Ken-mao 根牟 (*Ch'un-ts'iu Ti-li-kao-shi* 253, 19 b, 20 a), und westlich von diesen, im Gebiete des Distrikts T'êng und südlich davon, saßen die Yi von Chu 邾<sup>2</sup>. Auch Fu-hi, dessen Name in seinen verschiedenen, auch lautlich stark abweichenden Schreibungen sehr wohl die chinesische Transskription eines Fremdwortes

<sup>1</sup> Vgl. den Namen des Distrikts Lai-wu 萊蕪, Präfektur T'ai-an.

<sup>2</sup> Daß Chu ein Barbarenstaat war, ergibt sich aus *Liu-shu-ku* 六書故 (zitiert *Tze-tien* unter 邾). Die Stelle lautet: 春秋時邾用夷 „Zur Ch'un-ts'iu-Periode gebrauchte Chu die Sitten der Yi.“

darstellen könnte<sup>1</sup>, mit seinen vielfachen Entsprechungen gegenüber ähnlichen Figuren der jedenfalls eng verwandten chinesischen Mythologie, fände hierdurch als Kulturheros der Yi-Völker volle und ungezwungene Erklärung und bildet so einen wenngleich schwachen, so immerhin noch annehmbaren Beweis für diese Identität. So glaube ich denn, keinen allzugroßen Fehler zu begehen, wenn ich in dem Clan Fêng das nordwestliche Endglied der Gruppe der Yi-Völker erblicke, das angrenzend an die Jung 戎 von Ts'ao 曹 und Wei 魏 (vgl. *Bambusbücher*, Yao 76. Jahr; *Ch. Cl.* III, Prol. 114), zuerst „chinesischer“ Zivilisation und Kultur verfallen ist.

---

<sup>1</sup> In diesem Zusammenhange ist wertvoll der Name eines Ortes 120 Li südwestlich Yi-chou-fu, Shan-tung, nämlich „Hügel (塢, hier wohl nicht Grab) des Pao-tu“ 抱犢 (Lokalchronik, zitiert *T'ShChCh'ng* VI, Bd. 212, 38 a und 43 a). 犢 und 犧 sind Synonyma: der Name Pao-hi ist hier also sozusagen übersetzt.

G. HALOUN

## ZU DEN ALT-TÜRKISCHEN SPRICHWÖRTERN

VON FRITZ HOMMEL

In dem in den letzten Jahren vom türkischen Unterrichtsministerium herausgegebenen *Divân luyât et-Türk*, d. i. Sammelbuch der Turkdialekte, welches 466 der Flucht = 1073/74 n. Chr. von Maḥ-mûd ibn al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Käšgharî in arabischer Sprache verfaßt wurde (Bd. I und II 1333 = 1915, Bd. III 1335 = 1917), finden sich außer den 230 Verszitaten, über welche ich anderwärts zu handeln hoffe, auch, durch das ganze Werk zerstreut, über 300 Sprichwörterzitate, die sich nach Abzug verschiedener Dubletten und Tripletten auf die immerhin noch stattliche Zahl von etwa 280 Sprichwörtern reduzieren. Um dieselben übersichtlich einem weiteren Kreis vorzulegen, hatte ich vor, sie nach dem Vorgang der beiden neutürkischen Sprichwörter-sammlungen, der von Moriz Wickerhauser (*Chrestomathie*, Wien 1853, S. 1 — 8 = 381 Stück) und der der Wiener Orientalischen Akademie (*Osmanische Sprichwörter*, Wien 1865, = 500 Stück), alphabetisch geordnet zu transkribieren und mit einer Übersetzung zu versehen; den Abschluß sollte ein kurzer grammatischer Überblick und ein Glossar bilden, so daß auch Nichtturkologen (ich denke dabei wegen der jetzt nicht mehr zu bezweifelnden engen lexikalischen und auch grammatischen Verwandtschaft zwischen Türkisch und Sumerisch vor allem auch an unsere jungen Assyriologen) Gelegenheit hätten, sich einen Begriff vom reinen und unverfälschten Alt-türkisch zu machen.

Wie wohl bei allen Völkern, so erfreute sich auch bei den Türken, soweit wir zurückblicken können, das Sprichwort eines hohen Ansehens und einer großen Beliebtheit. Beweis dafür sind die zwei im folgenden angeführten ältesten uns bekannten Beispiele alt-türkischer Spruchweisheit. Sie stammen aus der in der türkischen

von Vilhelm Thomsen entzifferten National-Silbenschrift<sup>1</sup> auf Stein eingemeißelten Inschrift des weisen Ministers Tonjuquq, also aus den ersten Jahrzehnten des achten nachchristlichen Jahrhunderts; vgl. W. Radloff, *Die Inschrift des Tonjukuk* (in: *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, II. Folge, St. Petersburg 1899), S. 4 = Westl. Seite, Z. 5f. und S. 7f. = Südl. Seite, Z. 13f.:

*turuq buqalī sāميز buqalī arqa-da bilsār, sāميز buqa turuq buqa tājin bilmāz ārmiš tājin,*

d. i. wer mit einem mageren (vgl. Divan 1, 317, 13) Stier zusammen einen fetten Stier im Rücken weiß, der weiß (immer noch) nicht, ob es der fette Stier (oder) der magere Stier ist (der ihn aufhält),

und *juiqa ārklig toplağali uçuz ārmiš, jinčgā ārklig üzgāli uçuz; juiqa qalın bolsar, toplağuluq alp ārmiš, jinčgā joğan bolsar üzgülük alp ārmiš,*

d. i. das Dünne zusammenzudrücken ist für den Starken eine Kleinigkeit, das Feine zu zerreißen ist für den Starken eine Kleinigkeit; ist aber das Dünne dick geworden, so ist der, der es zusammen-drücken kann, ein Held; ist aber das Feine grob geworden, so ist der, der es zerreißen kann, ein Held.

Wozu Radloff, S. 34 und 42 richtig bemerkt, „es ist eine Sentenz oder ein Sprichwort“ bzw. „eine bekannte Sentenz oder ein Sprichwort“, was zweifellos zutreffend ist, auch wenn Radloff einzelne Ausdrücke nicht korrekt transkribiert und übersetzt haben sollte. Vgl. auch die Einkleidung in Z. 5f., „denn ich dachte . . .“ (und am Schlusse des Sprichworts) „so dachte ich“.

Aus dem reichen Schatze der schon damals und wohl von jeher bei seinen Landsleuten umlaufenden Sprichwörter nahm also der „weise“ Tonjuquq die beiden angeführten Beispiele; denn daß das nicht die ersten Anfänge sprichwörtlicher Redensarten bei den Türken waren, dürfte von vornherein klar sein. Ob es schon damals, etwa 700 n. Chr., geschriebene Sammlungen von türkischen Sprichwörtern gab, ist eine andere Frage, die aber vielleicht, angesichts der bald nachher auftauchenden Fragmente solcher Samm-

<sup>1</sup> Vgl. dazu Dr. med. Otto Alberts, *Der türkische Text der bilingualen Inschriften der Mongolei*, I. Heft: Die Schrift ist eine zu wirklicher Buchstabenschrift weiter entwickelte echt nationale Bilder- (Silben-) Schrift. Mit 1 Schrifttafel. Kaemmerer, Halle 1900. 17 S. in Oktav.



lungen (s. unten) bejaht werden dürfte. Es kann nämlich als gewiß angenommen werden, daß zum mindesten unser Maḥmūd al-Kāšgharī für seine Zitate nicht etwa nur aus seinem Gedächtnis, sondern aus einer schon vorhandenen entweder alphabetisch oder nach Bedeutungskategorien geordneten Sammlung, die vielleicht den Titel *ḥikmat at-Turk* (vgl. 3, 16, 9) oder *Türk savlarī* (vgl. 3, 114, 16 *savda mundağ kälir = kaḏâ jagi'u fi'l-matalı*) hatte, geschöpft hat. Denn daß es schon vorher solche Sammlungen gab, das kann ich jetzt direkt aus den von mir als Sprichwörter erkannten drei Fragmenten aus Tun-huang, welche der Altmeister Wilhelm Thomsen in seinem Aufsatz *Manuscripts in Turkish Runic Scripts*, J. R. A. S. 1912, p. 181—227, daselbst S. 216 als Ms. III = Ch. 0014 in Transkription und Übersetzung veröffentlicht hat, nachweisen:

S. 215: „*The contents, which in all three fragments appear to be of a philosophical or religious nature, as well as the homogeneous script and paper, show that they have all belonged to one treatise, but no direct connexion exists between them*“ (weil es eben einzelne aneinandergereihte Sprichwörter waren).

#### Fragment a:

S. 216:

-zining ölmāz . . .

:: tanuqlu, sab tamyalıy

bitig :: iṣidmiṣtā korü

körmiṣ jig :: ming kiṣi jü-

5 zin biliginčā bir kiṣi at-

i :: bilig o :: azmazun tip

jirči jaratı jangilmazun t-

S. 217:

. . . does not die

(as regards) an attested word or  
a sealed

writing, then seeing (with one's  
own eyes)

is better than hearing. One  
man's name

with the faces of a thousand men  
on the

strength of his wisdom—that is  
wisdom. In order that one  
shall not lose

one's way he (?) has appointed  
a guide; in order that one  
shall not err

<i>ip bilgäg urti :: azmaz j-</i>	he (?) has ordained the wise—a guide
<i>irči jangılmaz bilgä unitm-</i>	who does not lose his way, a wise man who does not err, an intercessor
10 <i>maz (sic) ötügçi jangılmaz bitkâ</i>	who does not forget, a tutor (?) who does not err.
<i>či :: bilgälig jangılmaz ji-</i>	He who has a wise man, does not err. He who has a guide
<i>rčilig azmaz :: jangılmasar</i>	does not lose his way. If he does not err,
<i>bilgä bol[γai?] azmasar ji</i>	he will become wise; if he does not lose his way,
<i>[rči bolyai :: jangı]lma . . . .</i>	[he will become a] guide. (Err not . . .)

## Fragment c d:

<i>. . . . [:: alin arslan tut-</i>	[mit List] fängt man [den Lö]-wen,
<i>[ar küčün kälä]gü tutmaz ::</i>	[mit Gewalt] fängt man nicht [die Ma]us <sup>1</sup> .

Mit dem Rest (und ebenso mit den Resten von Fragment b) ist nichts anzufangen. Thomsen hat denn auch beide Fragmente unübersetzt gelassen.

Nach der von mir neu gewonnenen Erkenntnis stellt sich nun das Fragment a, das größte der drei, und welches zugleich ein längeres zusammenhängendes Stück bietet, in Übersetzung und Gliederung (Abtrennung der einzelnen Sprichwörter) folgendermaßen dar<sup>2</sup>:

01 Dein Ge[dächtnis, *izining* oder ähnlich] stirbt nicht [, nur dein Körper stirbt].

<sup>1</sup> Wörtlich: Springmaus (vgl. Divan 1, 373, 15 *kälägü* Springmaus). S. die Varianten dieses Sprichworts 1, 77, 7 *alin arslan tutar*, *küčün ujuq tutmas*; 2, 232, 2 *köskük* statt *ujuq*; 3, 304, 7 *sičyan* (Maus); Wickerhauser Nr. 75 *küčän* (Iltis).

<sup>2</sup> Die Transskription des türkischen Texts (die ich oben mit stillschweigender Ersetzung des englischen *y* durch unser deutsches *Jot* gab) wiederhole ich dabei nicht noch einmal.



weiser da ist, wird der Weg nicht verirrt, wenn Wissen da ist, wird das Wort nicht verfehlt.

Über die Wichtigkeit dieses meines Nachweises einer Sprichwörtersammlung in alter türkischer Schrift aus dem äußersten Osten von Chinesisch-Turkestan noch geraume Zeit vor Maḥmūd el-Käšgari ist wohl nach dem Ausgeführten, das für sich selber spricht, kein Wort mehr zu verlieren. Weitere derartige Funde werden nun, da die Aufmerksamkeit darauf gelenkt ist, gewiß, wenn die internationale Friedensarbeit wieder einsetzt, in Bälde nachfolgen; denn die reichen Schätze aus diesem so ergiebigen Neuland sind ja erst zum geringsten Teile im letzten Jahrzehnt gehoben worden.

Als ich diesen kleinen Beitrag zur alttürkischen Literaturgeschichte, den ich heute gesondert (ohne die beabsichtigte alphabetisch geordnete Reihe der zirka 280 Sprichwörter) meinem verehrten langjährigen Freunde Friedrich Hirth nachträglich zu seinem 75. Geburtstage widmen darf, im März 1919 niedergeschrieben hatte, erschien im achten (ebenfalls Hirth gewidmeten) Jahrgang der *Ostasiatischen Zeitschrift*, Berlin 1919/20 (ausgegeben August 1920), S. 50—73 ein das gleiche Thema behandelnder Aufsatz meines Kollegen Carl Brockelmann, *Alturkestanische Volksweisheit*, worin nach einer kurzen Einleitung 266 Sprichwörter des Divans des Maḥmūd al-Käšgarî in dreifacher alphabetischer Anordnung transkribiert und übersetzt sind. Da dieser ausgezeichnete Kenner des Türkischen mir (wohl in besserer Weise, als ich es vermocht hätte) dadurch zugekommen ist, so begnüge ich mich nun, statt mit meiner etwas anders angeordneten Sammlung eine Art von Dublette dazu zu liefern<sup>1</sup>, damit, einige von Brockel-

<sup>1</sup> Brockelmann gibt, was ich für unpraktisch halte, drei immer wieder frisch alphabetisch geordnete Reihen, nämlich Nr. 1—178, bisher nur im Divan nachzuweisende Sprichwörter, dann Nr. 179—202 (24 Stück) auch bei andern Türkstämmen nachzuweisende, und endlich Nr. 203—264 (62 Stück) internationale Sprüche. Wenn eine von mir für später geplante englische Ausgabe zustande kommen sollte, so werde ich nur eine einzige alphabetische Reihe geben, was schon des schnelleren Auffindens halber sich empfehlen dürfte, und außerdem eine etwas andere alphabetische Anordnung durchführen, nämlich zuerst die Vokale (a, ä; ĩ, i; o, ö; u, ü) und dann die Konsonanten, bei welch letzteren ich qa vor kâ, qî unmittelbar vor kî und qo, qu vor kô, kû bringen werde, damit die Gutturale hübsch beisammenstehen. In ähnlicher Weise ist ja auch das Glossar in F. W. K. Müllers *Uigurica II* geordnet.



mann übersehene Nummern nachzutragen. Das wird, da es ohne jede polemische Absicht geschieht, ihm selbst wie auch allen übrigen Turkologen und sonstigen Interessenten ja nur angenehm sein. Ich selbst hatte anfangs, als mein erstes Sprichwörterexzerpt in Zetteln fertig war, auch mehrere Nummern übersehen gehabt, und erst bei wiederholter Durcharbeitung des dreibändigen Divan stieß ich noch auf einige von mir ausgelassene Zitate; wohl nur der Umstand, daß ich mir im Jahre 1919 eine Konkordanz sämtlicher alttürkischer Vokabeln des Divan anlegte, hat es verhindert, daß auch meine Sprichwörtersammlung nicht lückenlos geblieben ist. Übrigens hat auch Brockelmann selbst zwei Nummern erst nachträglich eingereiht, nämlich seine Nummern 39a und 41a, so daß also seine 264 Nummern in Wirklichkeit 266 geworden sind.

Bei Brockelmann fehlen zunächst zwei als *maṭal* „Sprichwort“ (wörtlich „Gleichnis“) gekennzeichnete Proverbia, nämlich I, 37, 15: *quş qanatın, är atın*, der Vogel mit seinem Flügel, der Mann mit seinem Zügel (wörtlich: mit dem Pferd),

und II, 18, 7: *tilin tökmüşni tişin jazmas*, das durch die Zunge Geknüpft löst man nicht durch die Zähne, — wobei zu beachten, daß der Araber die türkische Alliteration (*tilin*, *tişin*) sinnreich durch den Reim (*bi 'l-lisân*, *bi 'l-asnân*) wiedergibt<sup>1</sup>.

Außerdem gibt es aber im Divan eine Reihe zweifellos als Sprichwörter einzureihende Aussprüche, die nur zufällig nicht die Überschrift *maṭal* bekommen haben. Es sind dies folgende:

I, 386, 3: *ölüg jüzi tomluğ*, das Gesicht des Toten ist kalt (Kommentar: das ist, es wenden sich von ihm seine Verwandten ab, nachdem er gestorben ist).

I, 215, 12: *chan qarşı-qa ämkändi*, der Chan ist beim Schloß ermüdet (abgestiegen), — was nach dem Kommentar bei Fürsten den äußersten Grad von Leutseligkeit bezeichnen soll.

I, 314, 11: *qamuğ kişi tüz ärmäs*, nicht alle Menschen sind gleich, — also, nur mit anderen Worten, derselbe Gedanke wie Brockelmann, Nr. 153 (I, 361, 17).

<sup>1</sup> Vgl. zur Alliteration in alttürkischen Texten die von Vilh. Thomsen im *J. R. A. S.* 1912, S. 195 aus Aurel Steins *Omenbuch* (zu *ırq* Omen vgl. Divan III 327, 1 f. *qam ırqladı* = arabisch *takahhana 'l-kâhinu mutafa'ila'n fi 'ş-şai'i*) zusammengestellten Beispiele.

I, 411, 11: *qaraqsız tæg körüs*, er sieht gleich einem Pupillelosen, — Kommentar, d. h. er stellt sich im Kriege blind, als ob er nicht die Kriegführenden und ihre Ausrüstung kenne.

I, 338, 14f.: *kätän kördi, kārägü juđtı*, er schaute (= er erlebte) Not, da lud er das Zelt auf den Rücken, — eine von Brockelmann nicht notierte Variante zu seiner Nr. 83 (I, 373, 10), also *kätän* Variante von *kök*, aber deswegen meiner Ansicht nach doch alphabetisch bei *kätän* (natürlich unter Verweisung auf *kök*, und umgekehrt) als besondere Nummer einzureihen.

III, 16, 9: *kiming bilä qaş bolsa jaşın jaqmas*, wenn einer einen Siegelstein (Talisman) hat, so schadet ihm kein Blitz; vgl. zu *qaş* „Nephrit“ Marquart, *Komanen* (d. i. W. Bang und J. Marquart, *Osttürkische Dialektstudien*), S. 201.

I, 135, 3: *köngül isiklikı kārāk*, des Herzens Wärme (= Liebe) ist notwendig (vgl. ähnlich *kārāk* in Sprichwörtern bei Brockelmann, Nr. 55 und 261).

III, 182, 12: *qumşui* . . . (das Sprichwort selbst ist leider nicht mitgeteilt, es heißt aber ausdrücklich, daß ein dieses Wort *qumşui* (ein mit Blut angefüllter Grind) enthaltendes Sprichwort existierte, welches man anwandte, wenn einer Urinzwang hatte.

Zu diesen 2 + 8 (bzw. 2 + 6, falls man I, 338, 14 und III, 182, 12 nicht mitzählen will) Nummern kommen wohl auch noch die zwei folgenden:

III, 169, 8: *jond qazı-sı jağ*, des Pferdes Bauchfett, das ist (das richtige) Fett, und

III, 226, 4: *joqrı jağı jağsımas*, dem Fettfleisch sein Öl eignet sich nicht zum Salböl. Ob ich es nun richtig verstanden habe oder nicht, so scheint es doch als sprichwörtliche Redensart gebraucht worden zu sein,

und wohl auch noch die beim Volk unmittelbar nach der Ankunft eines Kindleins umlaufende Frage:

I, 359, 3: *tilkü-mü toğdı azu bōri-mü*, ist ein Fuchs geboren oder ein Wolf? — im Sinne von „ist's ein Mägdlein oder ein Knäblein?“ —, was wohl sicher eine sprichwörtliche Redensart etwa des Wortlauts „das Mädchen gleicht (wegen seiner Schlaueheit) dem Fuchs, der Knabe (wegen seines Ungestüms oder wegen seiner Kampflost) dem Wolf“ voraussetzt, wozu als interessante Analogie zu beachten, daß sowohl im Griechischen als im Lateinischen die Wörter

für Fuchs (*ἀλώπηξ* und *vulpes*) Feminina sind, wie ja auch das arabische *ta'lab* gelegentlich als Feminin gebraucht wird<sup>1</sup>.

Dahingegen kann ich mit dem besten Willen kein Sprichwort erblicken in dem von Brockelmann a. a. O., S. 50f. angeführten Aussprüche eines Gewährsmannes des 840 n. Chr. gestorbenen Historikers al-Madâinî, des also wohl kurz vorher (um 800) anzusetzenden Muḥammed ibn Ibrâhîm ibn Naṣr ibn Saj-jâr, daß „die vornehmen Türken von einem tüchtigen Heerführer die Eigenschaften folgender zehn Tiere verlangten“, nämlich:

die Tapferkeit des Hahnes (*ad-dîk* [urspr. wohl des Bären, s. unten]),

die Keuschheit der Henne (urspr. der Elster),

das Herz des Löwen,

die Angriffslust des Ebers,

die Schlaueit des Fuchses,

die Ausdauer des Hundes (und zwar: bei Verwundungen),

die Wacht des Kranichs (*al-kurkî*),

die Vorsicht des Raben,

die Kampf lust des Wolfes,

die Wohlbeibtheit des *Jağrû*, — eines Tieres, das trotz aller Mühen und Anstrengungen (*gawalân*, eigentlich ruhelos Herumlaufens) fett bleibt<sup>2</sup>.

Das ist natürlich eine Anspielung auf die zehn Banner der zehn Stämme der Westtürken, von welcher Zehnzahl die Araber schon

<sup>1</sup> Dazu vergleiche man auch arabisch *tatful* Füchlein (s. meine Säugetiernamen S. 311) = *vulpecula*, was ebenfalls urspr. Femininum ist, da es ja sonst *jatful* heißen müßte. Ferner ist vielleicht noch als weitere Analogie zu Wolf = Mann und Fuchs = Weib heranzuziehen das babylonische Syllabar C. T. XVIII, 19, Z. 17 und 23, wonach in Elamitischen (es handelt sich aber wahrscheinlich um sumerische, erst ins Elamitische eingedrungene Wörter) *ullîrkun* (aus *ur-vîrkun*?) Mann und *muğîrkun* Weib bedeutet haben soll; im Sumerischen heißt sonst *ur* Hund, aber auch Mann, und *mug* vulva (vulva etymologisch mit *vulpes* verwandt?), während in den zweiten Elementen der betreffenden Wörter möglicherweise die Tiernamen Wolf (*vîrkun*? vgl. das indog.) und Fuchs (*tîrkun*? vgl. türkisch *tîlkü*) stecken. Jedenfalls ist die Sache weiterer Untersuchung wert.

<sup>2</sup> Diese letztgenannte Eigenschaft (*gawalân*) gab offenbar dem Abu Hilâl al-'Askarî († 1005 n. Chr.) den Anlaß, obigen ganzen Ausspruch als Beleg zu dem Sprichwort *agwal min qutrub* „ruheloser als eine Ohreule (?)“, eines Tieres, „das die ganze Nacht und den ganzen Tag ohne zu schlafen herumläuft“, zu zitieren. Auch im Kud. Bil. 86, 27 ist das letzte der dort genannten elf bis zwölf Tiere die Eule (*ügi*): „wie die Eule sei er schlaflos die ganze Nacht“.

seit ca. 730 n. Chr. Kunde hatten<sup>1</sup>. Wir sind indes, trotzdem daß hier kein Sprichwort vorliegt, Brockelmann zum größten Danke verpflichtet, daß er in seinem Aufsatz auf S. 50f. die Stelle nebst dem Wiederhall im *Kudatku bilik* (Radloff Nr. 86, 23—27) mitgeteilt hat; nur werden dort vom Heerführer die Eigenschaften von elf (statt zehn) Tieren, was dann der Dichter Jusuf Chass-Ĥāğib durch die Wiederholung des Löwen zu zwölf abgerundet hat, verlangt, indem deutlich (was sowohl Radloff als Brockelmann entgangen ist) als Nr. 2 (zwischen dem Herz des Löwen und der Hartnäckigkeit des Ebers) der Arm des Panthers (Radloff: zum Kämpfen braucht man einen starken Arm, *qarıştuq-ta asrî bilägi kārāk*) erwähnt wird (vgl. Divan I, 113, 17: *asrî* = *an-namiru* Panther, zumal ja auch der Zusammenhang hier einen Tiernamen erfordert). Die elf (statt zehn) sind offenbar dadurch entstanden, daß die Rachsucht zweimal, beim Jakochsen (*qotuz*) und beim Kamelhengst (*titir buğra-sî*) erscheint, die also Dubletten sein werden. Dann waren also die Wappentiere der zehn Banner der Westtürken der Bär (arab. *ad-dîk* Hahn, aus Mißverständnis von türkisch *adiğ* Bär, weshalb dann auch die Elster zur Henne geworden und dem Hahn als nächste Nummer beigelegt wurde), die Elster (*sağizğan*), der Löwe, der Eber, der Fuchs, der Hund (bzw. der Panther), der Jak (bzw. der Kamelhengst, arabisch der Kranich), der Rabe, der Wolf und die Eule (*jağrû*, Kud. Bil. *ügi*, s. oben die Anmerkung) — oder, falls die Reihenfolge im *Kudatku Bilik* teilweise die ursprüngliche Ordnung besser bewahrt haben sollte: Löwe, Panther, Eber, Wolf, Bär, Jak, Elster, Rabe, Fuchs, (Kamelhengst, Löwe), Eule.

Das wären also, um nun wieder zu den Sprichwörtern zurückzukehren, schon 10 + 3 bzw. 8 + 3, zusammen zirka zwölf neue Nummern, zu denen aber möglicherweise noch folgende acht (oder wenigstens einige von ihnen) zu rechnen sind:

I, 53, 12f.: *ağır adaq amruldî*, der schwere Fuß hat sich beruhigt (ausgeruht), d. h. er hat (endlich) sein Quartier trotz der Verzögerung seiner Reise erreicht.

II, 235, 11: *angar titrû baqsa bolmas*, er kann ihn nicht gerade anschauen, — oder dasselbe mit anderen Worten:

<sup>1</sup> Vgl. Jakut I, 839 bei J. Marquart, *Ostasiat. Zeitschr.* VIII (1919/20), S. 290f.



II, 114, 9: *anīng jūzingā titinü baqsa bolmas*, er kann ihm nicht gerade ins Gesicht schauen [d. h. er ist kein aufrichtiger Charakter].

II, 74, 4: *ādǵülügīn käl, isizlīgīn käl mā*, komm mit Gutem, komm nicht mit Schlechtem, — vielleicht nur eine Sinnvariante von Brockelmann, Nr. 140 (I, 187, 14 = III, 94, 3: dem, der dir kein Wasser gibt, gib Milch, d. h. sammle feurige Kohlen auf sein Haupt, Prov. 25, 22 = Röm. 12, 20 und vgl. Matth. 5, 44: liebet eure Feinde).

III, 299, 6: *ār māngilādi* (vgl. *mingi* Gehirn, osmanisch *bin*), er hat das Hirn gegessen [d. h. er hat das Beste erwischt, vgl. den Kommentar], und ähnlich

III, 321, 15: *ol andīn nāng julqdī*, er hat davon etwas abgeschält (= profitiert).

I, 76, 11: *jūz at māning aǵdīn kăčti*, hundert Pferde sind zwischen mir durchgezogen (von aǵ Raum zwischen den beiden Schenkeln), wozu in Gedanken wohl zu ergänzen: und ich bin heil geblieben.

I, 25, 8 (aus der grammatischen Einleitung): *kăjik kăligi bolsa oqta*, wenn des Wildes Kommenszeit ist, so schieße es [d. h. be] nütze den günstigen Augenblick bzw. nütze die richtige Zeit aus (während das vorhergehende Beispiel: „wenn meine Weggehenszeit ist, so triff mit mir zusammen“ wohl kein Sprichwort ist).

Zu diesen allen, also ca. 20 neuen, kämen dann der Vollständigkeit halber noch aus den 230 Versitäten etwa ein halbes Dutzend Sprichwörter in Versen, von denen auf III, 8, 13: *păk tut javaš taqaǵu süvlin* (jüngere Form von *süklin* Haselhuhn) *jazīn ādār-mā*, halte das zahme Huhn fest und jage nicht das (einen größeren Leckerbissen darstellende) Haselhuhn in der Wüste — schon Brockelmann zu Nr. 63 = I, 372, 3: *jazidaqī süvlin* usw., ohne es jedoch alphabetisch als besondere Nummer einzureihen, aufmerksam gemacht hat<sup>1</sup>. Ich verweise noch kurz auf die weiteren fünf:

I, 356, 7f.: *qarǵa qalī bilsā mungīn ol buz suqar*  
*avčī jašīb tuzaq taba māngkă baqar*,

<sup>1</sup> Vgl. dazu unser „ein Sperling in der Hand ist besser als eine Taube auf dem Dach“, weshalb es Brockelmann konsequenterweise in seine dritte Reihe hätte aufnehmen müssen. — *Süvlin*, arabisch *tudruǵ*, heißt sonst Fasan (persisch *tadrū*, vgl. auch arabisch *ṭaiḥūǧ* Rebhuhn, persisch *īḥū*), arabisch auch *sailaqān* (vgl. türkisch *sülkün* neben *süklün*); zur Wüste paßt besser ein Wüstenhuhn (Haselhuhn?) als der Fasan.

wenn der Rabe seine Not gewahr wird, so pickt er das Eis auf und schaut zur Schlinge hin, wo der Jäger versteckt ist, auf das (darin befindliche) Futter, — Sinnvariante von Brockelmann, Nr. 254 (III, 265, 16).

I, 269, 15f.: *qut quvġ birsä idim qulġga*  
*kündä iŝi jüksäbän juqar aġar,*

wenn Gott seinem Knecht Glück gibt, dann geht täglich sein Geschäft gut (d. h. an Gottes Segen ist alles gelegen).

I, 367, 16: *talqan kiming bolsa angar bākmās qatar,*  
 wer feines Mehl hat, dem fügt man auch noch Traubensirup dazu.

I, 302, 15f.: *tavar kiming üklisä bāklig angar kārkJür*  
*tavarsizġn qalġb bāk ārānsizġn āmkājür,*

wenn eines Habe sich vermehrt, so ist er der Herrschaft näher als andere; wenn aber der Fürst ohne Habe bleibt, so leidet er an Männermangel (wozu man Prov. 14, 28: „wo ein König viel Volks hat, das ist seine Herrlichkeit, wo aber wenig Volks ist, das macht seinen Herrn blöde“ vergleiche).

I, 179, 3 b = III, 118, 9: *tġnur qalġ atatsa qġsraq sini tai,*  
 sie (nämlich die Stute) ruht, wenn zum Roß geworden der Stute Junges (wörtlich ihr Bild = ihr Ebenbild?), das Füllen, — also dasselbe in Versen, was Brockelmann Nr. 260 (I, 178, 15) in Prosa, nur mit kürzeren Worten, gesagt ist.

München, März 1919 (s. o. S. 8) und Oktober—November 1920.

FRITZ HOMMEL

## THE ROYAL GENEALOGIES ON THE HONAN RELICS AND THE RECORD OF THE SHANG DYNASTY

By L. C. HOPKINS

It seems a fitting occasion, and I trust that to the author of *"The Ancient History of China"* it may prove a not unwelcome topic, if I offer to him on the present anniversary, some connected account of the historical results, so far as they have yet been disclosed, of a study of the material made accessible to sinologists by the exhumation in 1899 of the mass of inscribed fragments of bone, deershorn, tortoise-shell, and ivory, together with a large number of finely carved objects in miniature which are also covered with inscriptions.

Among the many difficulties and embarrassments that perplex the student in examining the collections formed from this great trouvaille, one solid and shining certainty stands out for his consolation. These objects are genuine and authentic documents. Their very difficulties and surprises are beyond the ingenuity of the most accomplished rogue to have conceived or executed. What scholarly forger can we for instance imagine writing the well-known character 子 *tsu*, "son", in place of 巳 *ssu*, "the sixth of the Twelve Branches", as is constantly done in the dating of days upon these Bones, and this, despite the fact that in other contexts upon these relics, this same character *tsu*, "son", is used in its natural sense? The internal evidence of the age and genuineness of the relics grows always more cogent under more minute and prolonged scrutiny, and is incomparably more convincing than the shifty and unsatisfying story of their discovery told to various purchasers at various times by the Chinese brokers who hawked the fragments about North China in the first years of the present century. Needless to say, since their exhumation a spirited traffic

in spurious pieces has been done which must have been very profitable, not through any consummate skill on the part of the forgers, but due to the almost universal unfamiliarity of even Chinese connoisseurs with the style and features of the writing of the Shang dynasty era.

Perhaps the most remarkable single relic of the whole trouvaille, alike for its symbolic scheme of decoration, the unexpected nature of its inscription, and the specially archaic quality of its pictographic characters, is the so-called "*Sceptre*" of deershorn acquired by the British Museum from Mr. S. Couling, and described and illustrated in the journal "*Man*" in April 1912. The legend borne upon its partly faceted surfaces is a surprising one, for it presents what must be a partial genealogy of the Sovereign line of the Shang dynasty. It has, I may recall, been elsewhere mentioned that the British Museum possesses a large bone fragment containing the same genealogical list of names as this Sceptre. There are indeed, in all five of these lists known to exist among the Honan relics, of which two are duplicates. And the question arises how such records of Royal lineage have come to be included among the mass of oracular questions and responses of which the inscriptions on the Honan find consist. After much doubt, I think I have disentangled the clue.

In the *Chou Li*, that record of the political and social organization of the dynasty that succeeded the line of Shang, which beyond doubt embodied much, perhaps most, that prevailed during the previous era, we find a Minister known as the *Hsiao Tsung Pê*, or as Biot renders, it, "*Sous-supérieur des cérémonies sacrées*". Among his duties fell the due arrangement and custody of the Royal ancestral tablets in the Halls of Ancestors. "*Il distingue les deux séries de gauche et de droite, pour placer les tablettes honorifiques dans les salles des ancêtres*," (辨廟祧之昭穆, *pien miao t'iao chih chao mu*). This must have been a most responsible post, for part of the due arrangement was that among the tablets of the ancestors, that of a son must not be on the same side as his father's. Hence any confusion as to the mutual relationship of the defunct personages would not have involved a mere breach of apotheosized etiquette, but from the anger thus induced among the dead on high, disastrous penalties of their impious negligence



would befall the living scions here below,—such issues of doom as Coleridge imagined when he wrote of “*ancestral voices prophesying war*”.

Consequently there would be periodical occasions, such as the shifting of one ancestor's tablet from one Hall to another, which the death of a Sovereign would involve, when precise knowledge of the genetic relations of the various ancestors concerned would be a matter of urgent necessity, and as to the more distant ascendants, not always perhaps too securely ascertained. These particulars, including the correct posthumous name to be employed, would therefore become the subject of pious and anxious inquiry from those high circles where true facts are to be found,—the declarations of apotheosized ancestors themselves. These would be delivered, after due process of divination, by the shoulder-blade or the tortoise-shell, and these genealogies are presumably the authoritative announcements so procured. But on what perhaps secret archives of the Office of Sacred Ceremonies the statements were, in fact, based we are of course ignorant.

This inference is moreover in accord with the nature of the introductory word or words which immediately precede the genealogies. In two of the five examples, we find the single word 貞 *chêng* used as a caption, sometimes at the head of a column otherwise unoccupied, where we may fairly render it by “Response”. In one case this is lengthened by the addition of the word 曰 *yueh*, “to say”, equivalent to, “*The Response states*”. But on the British Museum “*Sceptre*” (and its duplicate inscription on a shoulder-blade), occurs the fuller formula, 王曰貞 *wang yueh chêng*, a clause which at first is baffling and indeed misleading. For it appears to begin, “*The King said*”, and then the grammatical relation of *chêng* to the first part is very difficult. But, in fact, I feel sure that by the *wang* or “King” here specified, was not meant the then reigning King, but one of the deceased Sovereigns, that one, no doubt, to whom the appeal had been addressed. We should accordingly read, “*The King (on high) announces his response*”. This introduction is followed by a declaration of the name of the “*very first ancestor*”. There is here some variation round a verbal formula which is normally in the words, 首先祖曰 *shou hsien tsu yueh* × ×, that is, “*The very first ancestor was called* × ×”.

But the characters of each of these three words *shou hsien tsu* are found with variants. Thus in the "Tablet-Disk" in my collection, described in a short Paper contributed to the *Journal of the Royal Asiatic Society* for October, 1913, the word *shou*, "head", in the phrase *shou hsien*, "the very first", is replaced by its homophone 獸, *shou*, "beasts", in an extremely archaic form *bien entendu*. It was long before I saw that the clue to this particular riddle was homophonic. Again, in place of 先 *hsien*, "first", we find in two of the examples an archaic character which Lo Chên-yü reads 踐 *tsien*, "to tread", but which I believe to be 徙 *hsi*, "to move". The sound neither of *tsien* nor *hsi* is homophonous with 先 *hsien*, first. I am therefore driven to a hypothetical ancient sound *sien* for 徙, on the analogy of the two sounds *hsi* and *hsien*, which coexist even at present for 洗 *hsi*, "to wash", though it is right to say that no trace of such a variant sound for 徙 is recorded by Kanghsi. And finally 祖 *tsu*, "ancestor", is replaced in this same "Tablet-disk" by a very remarkable form, which hitherto no one has ventured to equate with any modern character. But from the context it must stand for some word that could be exchanged with *tsu*, "ancestor".

Notwithstanding then that certain points of detail are not yet clear, I trust I may have in the main carried conviction to readers that the above explanation provides the solution of the presence of these oracular genealogies upon the Honan relics.

\*     \*     \*

From the lineage of apotheosized ancestors to the series of recorded Sovereigns of the dynasty is a natural passage,—a *vol plané* from the free æther of superhuman authority to the mundane levels of scrupulous attention to divine guidance, which the recovery of these oracular sentences most emphatically attests. And it is due to the same meticulous reliance on the wishes of their ancestors, that we are able to check the existing historical record of the succession of the Shang Sovereigns. What has been already deciphered confirms the substantial accuracy of the record, but it also contributes its own share of new difficulties of detail, no less than of fresh and interesting problems. These I now propose to consider.

The scheme of the Shang dynaster Rulers put forward in the *T'ung Chien Kang Mu* enumerates 28 Sovereigns. That of the *Bamboo Books* includes two more, making a total of 30. Of these 30, we have identified 23 from the Honan relics, either under their traditional designations (for names properly so-called they are not), or under emended titles, or again under aliases which can be shown to be theirs. I shall propose a 24th identification later, and also what may be called a provisional 25th. The names of the last two Sovereigns have not been found on the Bones, so that the latest there mentioned is the Wên Ting of the *Bamboo Books*, the T'ai Ting of the *T'ung Chien Kang Mu* and of Ssu-ma Ch'ien's *Historical Memoirs*, who reigned from B. C. 1194 to 1191.

It is not of course intended merely to repeat here what I wrote in "*The Sovereigns of the Shang Dynasty*", a Paper printed in the *Journal of the Royal Asiatic Society* for January 1917, but it will not be out of place to recur to various curious points that were partly discussed in those pages, taking these and others as they arise in tracing downwards the Royal succession. For new and unsolved problems are more stimulating, if not more valuable, than well ascertained certainties.

First of all among these unanswered questions is this: How comes it that besides the 30 historical names of the Shang Sovereigns, we meet on the Honan relics with those of some five or six others to whom, judging by the contexts, ancestral worship and appropriate sacrifices were offered by the Shang Rulers, though history knows nothing of them?

Such were 祖丙 Tsu Ping, 小丁 Hsiao Ting, 祖戊 Tsu Mou, 中己 Chung Chi, and 南壬 Nan Jên. To these we may perhaps add 祖卯 Tsu Mao, a designation which has this peculiarity that the second syllable is not one of the Ten Stems, as the rule is, but the fourth of the Twelve Branches.

Must we assume that these omitted names were those of Kings who for some reason have dropped out of the narrative of history and tradition?

Or may we accept the suggestion of Lo Chên-yü (made however not in reference to these, but to two other personages 咸戊, Hsien Mou and 祖己 Tsu Chi), who quotes from the *Pan Kêng*

Book of the *Shu King* the passage 茲予大享先王爾祖其從與享之, rendered by Legge, "Now when I offer the great sacrifices to my predecessors, your forefathers are present to share in them", and conclude with Lo that these unknown names are similarly those of loyal and devoted Ministers of the dynasty? It is a point not easy to decide.

On the other hand, there are certain Sovereigns comprised in the historical list who, so far, find no place in the Honan relics. Such are Wu Ting, Yung Chi, Ho Tan Chia, Wu Chia, and Lin Hsin.

Next among the noticeable points are those that arise in regard to the titles of individual Sovereigns. Thus the founder of the dynasty, Ch'êng T'ang 成唐, "T'ang the Victorious", as Chavannes styles him, is never so designated on the Bones. But the anonymous and suspect Notes to the *Bamboo Books*, as well as Ssŭ-ma Ch'ien in his *Historical Memoirs*, state that he was called T'ien I, 天乙, or more fully, according to the Notes, T'ien I Li, 天乙履, the latter syllable being alleged to be his personal name proper. Now Ch'êng T'ang is mentioned on the Honan Bones not as T'ien I, but as Ta I, 大乙. The name occurs many times, always in this form. Of course if this were the sole instance of such a discrepancy, it would not count for much, for, as Lo Chên-yü says, 天 *t'ien* and 大 *ta* are like in outline, and were easy to confuse. But the matter is not so simple as it seems, indeed it is very perplexing.

For, again, the title of the ninth Shang Sovereign, according to the list of the *Bamboo Books*, is given as T'ai Mou, which is well attested on the Bones as 大戊. But in one instance we come upon the scription 𠂔 for the first character. Now this is elsewhere an undoubted variant of that more usual form of 天 *t'ien* which is written 𠂔. Another and slightly different variation is found in the case of the fourth Ruler, T'ai Chia, whose name is written in one instance 𠂔十, where the first character is not, to my knowledge, ever found as a variant of 天 *t'ien*. Perhaps the explanation least open to objection in reconciling these seeming inconsistencies is, that the original uppermost parts of 天 *t'ien*, heaven, and 大 *ta*, great, were akin though distinct, and easily blended into uniformity under graphic modification.



Such a process of reciprocal influence would equally explain the analogous anomaly to be observed in the present text of the *Shu King*, as well as on the Honan Bones. Thus in the Book 多士, *To Shih*, "Numerous Officers", of that Classic, we come upon the words 于天邑商 *yü t'ien i shang*, which Legge translates "*in your heavenly city of Shang*", while in the Book "The Successful Completion of the War" (武成), occurs the phrase 大邑周 *ta i chou*, rendered by Legge, "*our great State of Chou*". But may we not suspect that in the original text the same predication was chosen equally for Chou and Shang? Either both names were qualified as 天 "heavenly", or both as 大 "great", and the transcribers are responsible for the distinction, being perhaps puzzled by the ambiguous half-way form met with, which was in their eyes as like 天 "heaven" as 大 "great", in one or both cases. Nevertheless what is exceedingly curious is, that the Honan relics afford instances of Shang being designated by, apparently, both adjectives. On a fragment in my collection, H. 621, we twice have 天邑商 = 天邑商, *t'ien i shang*; while, on the other hand, in the *Yin Hsü Shu Ch'i*, *Hou Pien*, 上, p. 18, there is a clear example of the same expression, except that 大 *ta* takes the place of 天 *t'ien*, and we read 大邑商 *ta i shang*.

So then the inscribed Bones, ancient and uncorrupted as they are, do not allow us to solve this perplexing ambiguity entirely, but in my judgment they tend to show that Ch'êng T'ang was posthumously known as Ta I, not T'ien I; that occasional variants notwithstanding, Ta Mou and Ta Chia are the correct designations of two other Rulers; and that T'ien I Shang and, probably, T'ien I Chou, were honorific terms for the Capitals of the Shang and Chou dynasties respectively.

Mention was made above that among the Shang Sovereigns whose names are not found on the relics (exclusive of the last two of the dynasty), is 雍己 Yung Chi, the sole possessor of the Stem *Chi* to be met in the list. It will also have been seen that Lo Chên-yü suggests that the 祖己 Tsu Chi, whose name occurs several times, may have been some high and meritorious Minister of early date whose memory was honoured by the later dynasts. But a serious objection to this view is, as it seems to me, that immediately above the words Tsu Chi "Ancestor Chi",

in the legends exhibit his name, we have the expression 王賓 *wang pin*, or "Royal ancestor", the customary term on the relics for a deceased Royal ancestor. Now surely a Minister would not have received such promotion as to be raised, as it were, to the Throne, even though it were a posthumous Throne. Seeing then that he is characterised as a Royalty, that he was the unique owner of the cyclic name *ah* recorded on these relics, and that the alleged Yung Chi is at the same time missing from them, I believe we may safely identify the one with the other, and correct the record by entering TsentiChi as the eighth representative of the line, and the 24th identification.

Next to him, it will perhaps be most convenient to examine the case of the previously mentioned provisional claimant to Royal power, he being what may be termed the certain uncertainty, or indeterminate equation of the Shang dynasts, who will for all that represent the 25th Sovereign recovered from the relics. Let us first reconnoitre the ground as a precaution.

Lo Chên-yü in his *Yin Hsü Shu Ch'i K'ao Shih*, p. 61, gives two facsimile forms which he describes as "two 戈 *ko*, halberds, "facing each other", and thinks that the combination is, in point of form, the early precursor of the modern character 戔 *tsan*, and further that it was the primitive script of the word *chan*, "to fight", now written with a phonetic element, as 戰. This, of course, involves the corollary that 戔 and 戰 are, in reality, different characters used to write the same spoken word *chan*. I am not concerned here either to support or deny Lo's identification. But the originals of his own examples, and still more the examples in my own collection, prove, when examined, to consist of a normal 戈 *ko*, or "halberd", on the left of which, or in one of Lo's examples, below which, is an *inverted ko*. When placed at the left, the *inverted* form is on a rather lower level. Lo has not observed the inversion, but it in no way invalidates his argument.

What however I desire now to point out is that among the Royal names appearing in my collection of Honan Bones is one that contains as the first of its two characters, this same combination of 戈 *ko* with its reversed form, transcribed by Lo as 戔 *tsan*, the second character being 甲 *chia*. Fortunately there is no room to doubt that a Ruler so named existed, and that an-

cestral sacrifice was offered to him. The proof of it is afforded by a Bone fragment in my Cabinet, H. 518, where, in three separate and contiguous entries, our provisionally named Tsan Chia is mentioned in conjunction with Yang Chia (B. C. 1408—1) and Hsiao Chia (B. C. 1666—1649), as the object of specific sacrifices of three kinds. Now there are besides Yang Chia and Hsiao Chia, four other Shang Rulers whose titles contained the Stem character 甲 *Chia*. They are 太甲 T'ai Chia, 河亶甲 Ho Tan Chia, 沃甲 Wu Chia, and 祖甲 Tsu Chia. Of these four, we find on the Bones, under those precise designations, two only, — T'ai Chia and Tsu Chia. There remain Ho Tan Chia and Wu Chia, neither of which names is to be found anywhere on these relics. Our "provisional" Tsan Chia must therefore be one of these two, but which of them is it? It is difficult to determine, for it would seem to be in any case an alias of one or other.

Let me add that one instance of this Sovereign's name, unobserved by Lo, appears on his *Yin Hsü Shu Ch'i*, ch. 1, p. 9.

One of the more refreshing features of the Honan relics is that they tend to confirm the genuineness of the *Bamboo Books*, and where the latter differ from the *Historical Memoirs* of Ssu-ma Ch'ien, the Bone inscriptions are usually found in the same scale as the *Bamboo Books*. We must not however forget that the text of the latter as we now have it, has undergone that careful but yet perilous editing and transcription by native scholars, which was ordered by the Emperor Wu Ti soon after the rifling of the Royal Tomb whence the bamboo tablets were taken. As Legge writes in *The Chinese Classics*, Vol. 3, Part 1, *Prolegomena* p. 106, "before the tablets were placed in the [imperial] library, they had sustained various injury and mutilation. The emperor referred them to the principal scholars in the service of the government, to adjust the tablets in order, having first transcribed them in modern characters."

It is not to be supposed that this process of transcription could have been entirely free from errors, in view of the age and condition of the material, and two such errors, occurring in the designations of two of the earlier Sovereigns, are disclosed by the Honan fragments, of which mistakes I believe we can at the same time detect

the explanation. Thus the *Bamboo Books* and the *Historical Memoirs* give the names of two Sovereigns 外 丙 Wai Ping and 外 壬 Wai Jên. The Honan Bones mention both of them, but not quite *eis nominibus*. For in place of Wai 外 we find as the first character in each case Pu 卜, so that the true posthumous names must have been Pu Ping and Pu Jên. But how can this singular mistranscription have arisen? The following seems to be a possible clue.

There is upon these Bone objects frequent evidence of a very interesting clerical tendency, which had it been allowed a more prolonged period to establish itself and to develop more widely, would have made of the written language something considerably differing from its features of to-day. But in brief, this tendency was destroyed, and scarcely one or two characters are left as witnesses of it.

This inclination, this habit, was to exhibit in a visible graphic mode the liaison between two words when bound to each other by linking circumstance in a kind of inseparable fellowship and integration. Examples of what I mean appear in groups of numbers, such as 三百, *three hundred*, 三千, *three thousand*; in certain nouns and their numeratives, e. g. 四, *four (not three) head of horses*; in the month and its serial number in the year, e. g. 八, *the 8th moon*; and especially in what concerns us here, in the posthumous designations of the Shang Sovereigns, e. g. 丙 卜, Pu Ping and 壬 卜 Pu Jên.

The most usual way of showing this particular bond between two names is, on the Honan relics, to write them side by side in the otherwise vertical column of characters, sometimes reading from right to left, sometimes from left to right. Thus, (using for convenience the modern script) we find 丙 卜 and 卜 丙, equally for Pu Ping, so too 壬 卜 and 卜 壬 for Pu Jên.

Now an actual archaic scription of Pu Ping was, as we have seen, 𠂔 and in the above-described close conjunction, these two signs have such a general resemblance to the single character 𠂔, the Lesser Seal form of 外 *wai*, that it is easy to believe that the scholarly transcribers might have been deceived and supposed they actually had the character 外 *wai* before them. But though I believe that in this hypothesis we have the clue to the discrepancy between



the actual and the received designation, it obviously leaves several points still unexplained. Thus if the transcribers read what was meant for two characters as a single one, 外 *wai*, they used up in so doing, all their material; how then did they justify the addition of *Ping*? Could they have read the same sign first as part of 外 *wai*, and then again as the cyclic character 丙 *ping*? It seems rather difficult to believe.

A further embarrassment is occasioned by the remaining name Pu Jên, the Wai Jên of the *Bamboo Books*. This binomial group, even in the most favourable case 卩, is less like 外 *wai* than is Pu Ping, and the other objection also holds good in this case also. It seems impossible to reach a satisfactory solution at present, but we may perhaps suspect some conscious sophistication on the part of Wei Hêng 衛恒 and his collaborators, to avoid a confession of ignorance in reporting to the Throne. It was indeed a less honest but an easier course.

If the new found inscriptions do not entirely dispel the above mystification, they help us to understand a discrepancy between the *Historical Memoirs* and the *Bamboo Books*, and to judge which of these authorities is correct in rendering the name of the last representative but two of the Dynasty. The matter is simple. The *Historical Memoirs* designate this personage as 大丁 T'ai Ting, while the *Bamboo Books* style him 文丁 Wên Ting. Now the Honan relics mention a 大丁 Ta Ting, to whom his descendants offered sacrifices, but as elsewhere stated, Lo considers that the name on the Bones applies to the heir of Ch'êng T'ang, who is described as T'ai Ting in the *Historical Memoirs*, where however it is also affirmed that he died before ascending the Throne. "Whether" observes Lo "this is because he was accorded the rites of sacrifice despite that he did not reign, or whether there is an error in the early records, we cannot ascertain."

If Lo is right in his view, as I believe, the last Sovereign but two would not also have been styled T'ai Ting. But we find several references on the Bones to a Ruler designated 文武丁 Wên Wu Ting, or "Ting, Statesman and Warrior", and doubtless the Wên Ting of the *Bamboo Books* is a shorter form of this title. In the same way the Bones show that 康祖丁 K'ang Tsu Ting was the full title of K'ang Ting, wrongly (and absurdly) entered in

the received lists as 庚 丁 Kêng Ting; and that 武 祖 乙 Wu Tsu I was a similarly extended name of the ordinary 武 乙 (Wu I).

Inversely, we may conclude that Wên Ting is an abbreviated version of the Wên Wu Ting attested by the Bones.

Finally, it is quite possible that some of the most linearized and, as it were, economical forms of 文 *wên* may have become so imitative of the contemporary character 大 *ta*, "great", as to mislead the authors, or the authorities of the authors, of the *Mirror of History* and the *Historical Memoirs*.

L. C. HOPKINS

## CONTRIBUTIONS À L'ANALYSE DES CARACTÈRES CHINOIS

PAR BERNHARD KARLGREN

L'étude historique de l'écriture chinoise doit nécessairement suivre deux lignes principales, à cause de la nature même de cette écriture.

D'une part, il s'agit d'interpréter les caractères simples, c.-à-d. les images et les symboles. Cette étude, qui s'occupera essentiellement des variantes des images primitives a plus affaire à l'archéologie qu'à la linguistique.

D'autre part, on devra analyser les caractères composés, et par là on aborde le domaine de la linguistique. Car ici le problème central est la question de savoir quels éléments jouent un rôle idéographique et quels un rôle phonétique. Déjà les anciens philologues chinois ont reconnu trois catégories principales de caractères composés:

a) Les caractères qui se composent exclusivement d'éléments idéographiques, p. ex. 好 明 坐 etc.

b) Les caractères qui se composent d'un élément idéographique et d'un élément phonétique, p. ex. 紅 驢 etc.

c) Les caractères dont un élément est idéographique et l'autre idéographique et phonétique *simultanément*. Ainsi p. ex., dans 忍 'endurer', 刃 indique le son, hch. *jen*, et en même temps il aide à exprimer le sens: 刃 'tranchant' dans le 心 'cœur'. Le commentaire chinois reconnaît ce fait en disant: 刃亦聲也. De même, dans 貧 'pauvre', 分 joue un rôle en même temps idéographique et phonétique.

Jusqu'ici tout va bien. Mais quand il s'agit d'attribuer les caractères à l'une ou à l'autre de ces trois catégories, les difficultés commencent à se faire sentir. A mon avis, il faudra reviser considérablement la classification faite jusqu'ici. Je crois, d'une part, que non seulement les Européens mais aussi et surtout les

Chinois ont tendu à attribuer, dans beaucoup de cas, une valeur idéographique à un élément qui est simplement phonétique, cela en premier lieu à cause du charme du jeu intellectuel auquel invite l'écriture chinoise, en second lieu et surtout à cause des connaissances insuffisantes sur le système phonique de l'ancien chinois.

D'autre part certains auteurs ont placé à la catégorie c ci-dessus (caractères dont un élément est idéographique et phonétique à la fois) des caractères qui n'y appartiennent point. Le présent article donnera quelques exemples de ces attributions erronées.

## I

Commençons par la discussion de la catégorie c. Nous venons de dire que les auteurs chinois en ont reconnu l'existence; toutefois, dans leurs commentaires elle ne figure que très rarement. Seule l'école allemande de M. Conrady a fait état de cette catégorie et même est allée à l'extrême en soutenant que la grande masse des phonétiques chinoises aide simultanément à exprimer le sens. Ainsi, p. ex. M. Erkes écrit (*China*, 1919, p. 125): In der Regel, wenn nicht immer, ist übrigens, wie insbesondere Conrady und sein Schüler Schindler nachgewiesen haben — *der sogenannte phonetische Bestandteil des Zeichens so gewählt, daß er gleichfalls den Sinn bezeichnet.*

M. B. Schindler a donné, dans un mémoire intéressant sur l'écriture chinoise<sup>1</sup>, une série d'exemples qu'il attribue à notre cat. c. Certains d'entre eux me paraissent convainçants: il allègue entre autres le cas 貧 que nous avons cité ci-dessus, et 酣 hch. *han* 'gaieté produite par la boisson' me paraît un autre exemple heureux. Mais un grand nombre des cas qu'il avance paraissent tirés par les cheveux. Des interprétations comme 逃: soit 'aller' + 'omen' (courir aux tombeaux) = 'fuir', soit 'aller' + 'million' (aller en grand nombre) = 'fuir', ou bien comme 海: 'eau' + 每 (son *mhai*, sens: Mutter + Sproß = Gebärende?) = 'Mutter des Wassers, Mee-resgöttin' me semblent absolument impossibles.

Toutefois, c'est là une question de goût individuel, de savoir jusqu'à quel point on peut supporter de hardiesse dans les interprétations: en effet l'écriture chinoise offre nombre de combinaisons idéographiques très tirées par les cheveux et néanmoins incon-

<sup>1</sup> Ostasiatische Zeitschr. Bd. 4, pp. 307—312.



testables (p. ex. 名 'nom': 'soir' + 'bouche' = 'ce qu'on dit le soir pour se faire connaître'). Mais j'ai une objection beaucoup plus grave à faire à la liste de M. Schindler. Quand il place des mots comme 銅 阪 逮 etc. dans la même catégorie que 酣 et 貧, c'est incorrect au point de vue linguistique.

Déjà M. Saussure, dans un passage cité d'ailleurs par M. Schindler, a entrevu la vérité concernant le cas 銅: 同 'unir' et 銅 'alliage' ne font, *abstraction faite de l'écriture*, qu'un seul mot, *ils sont étymologiquement identiques*, et c'est là un fait de première importance. 同 étant le symbole pour l'idée dans son sens le plus général, le 金 dans 銅 'alliage' n'est qu'une addition en marquant une "species", et 同 est toujours l'élément principal de la lettre 銅. Il en est de même du car. 阪 figurant dans la liste de M. Schindler. 反 est le car. original pour l'idée 'tourner, renverser'; par des additions elucidantes on l'a spécialisé dans un sens ou l'autre: 阪 'versant d'une colline', 坂 'côte', 返 'retourner', mais c'est toujours *un même mot* figurant dans plusieurs variations du sens, comme le font la majorité des mots dans toutes les langues. Au point de vue étymologique, 反 坂 阪 et 返 sont identiques.

Le cas 逮 se distingue légèrement, en principe, du cas 銅. Il va sans dire que 逮 et 逮 sont étymologiquement tout à fait identiques, mais l'addition 辵 n'amène même pas une spécialisation, elle est une pure *superfétation*.

Aucun de ces deux types de caractères 銅 et 逮, ne peut se comparer à des car. comme 忍 酣 et 貧. Dans ceux-ci, 刃 甘 et 分 sont des éléments à la fois significatifs et phonétiques, mais ils ne forment pas, à eux seuls, les caractères originaux, ils ne sont pas étymologiquement identiques aux composés, et ils ne sont pas les caractères pour des mots dont 忍 酣 et 貧 forment des "species". De 忍 酣 et 貧 mais non de 銅 et 逮 on peut dire que "*la phonétique est choisie de sorte qu'elle aide à exprimer le sens*".

Quoique, donc, au point de vue moderne et tout à fait formel, des mots comme 銅 et 逮 se composent de deux éléments, dont l'un est le "radical", l'autre une "phonétique" qui indique simultanément le sens, et quoiqu'ils semblent ainsi être des exemples typiques de la cat. c, il n'en est rien pourtant. L'élément qui paraît être une "phonétique", 同 et 逮, forme, en effet, la lettre originale et satisfaisante pour le *mot*, et 金 et 辵 ne sont que

des additions plus ou moins superflues. Les mots comme 銅 et 逮 se composant de deux éléments idéographiques: 金 et 同, 辶 et 隶, n'appartiennent donc pas en réalité à la cat. c, mais à la cat. a, dont ils forment une variante intéressante en ce que les éléments ne sont pas également essentiels (comme dans 好明) mais que l'un d'eux représente proprement le mot et pourrait en effet suffire (同 pourrait servir pour 'unir' et 'alliage' tout aussi bien que 單 pour 'simple, orphelin, pauvre, épuiser, billet' etc. ou 指 pour 'doigt, montrer, commander' etc. ou bien 干 pour 'bouclier, rempart, berge, heurter, contact, obtenir, relation, liaison, être présent' etc.)<sup>1</sup>

Le fait que les mots des types 銅 et 逮 n'appartiennent point à la catégorie c est d'autant plus important qu'ils forment, non pas un petit groupe mais une partie très considérable des caractères ordinaires chinois. Sans vouloir en donner une liste complète, je vais citer des exemples suffisamment nombreux pour en démontrer la grande fréquence et, par conséquent, l'importance. En effet, je crois qu'en éliminant ces types et en observant une certaine prudence dans l'interprétation, la cat. c se réduira d'une manière si sérieuse que la thèse de M. Erkes devient très exagérée.

1° Caractères où le "radical" est pure superfétation.

Dans cette catégorie nous avons plusieurs variétés:

α) Des cas comme 雇: 僱, 童: 僮, où la forme originale et la forme élargie existent toujours côte à côte et comme des synonymes absolus.

β) Des cas comme: 易陽, 段: 假, 奎: 陸, où la forme originale est devenue inusitée et remplacée par la forme élargie.

γ) Des cas où la forme originale et la forme élargie existent toujours côte à côte mais avec une certaine différence de sens. Il y a ici des sous-variétés. Dans des cas comme 果: 菓, la forme originale 果 (dessinant un 'fruit' sur un arbre) a toujours le sens de 'fruit' mais *de plus* des sens secondaires, métaphoriques, 'résultat' etc.; la forme élargie est strictement limitée au sens original de 'fruit'. Dans des cas comme 昔: 腊, la forme originale figurait

<sup>1</sup> Notez qu'ainsi les mots des types 銅 et 逮 n'ajoutent pas matériellement à la cat. a). Le nombre réel des 會意, ces créations ingénieuses comme 好 'bon': femme et enfant, 明 'clair': soleil et lune, 同 'unir': ouverture et couvercle, 逮 'atteindre': main saisissant une queue, n'est pas augmenté par le fait que certains de ces composés intéressants ont été modifiés par des éléments secondaires plus ou moins superflus.

des 'lanières de chair séchant au soleil'. Or, bientôt la lettre 昔 devenait inusitée en ce sens primitif, et elle ne servait que pour les sens métaphoriques 'dernièrement, autrefois', tandis que, pour le même mot, dans son sens original, on employait une forme élargie par l'addition tautologique de 肉 'chair'.

On pourrait faire l'objection que, puisque, dans cette variété discutée ici sous  $\gamma$ , il y a une différence de sens entre la forme originale et la forme élargie, le "radical" n'est point une superfétation. C'est là une objection correcte au point de vue pratique, moderne, mais au point de vue *historique* elle ne tient pas. Car le fait que 果 a dessiné à l'origine un 'fruit' et 昔 de la 'viande séchée' et qu'ainsi 艸 dans 菓 et 肉 dans 腊 sont de pures superfétations, n'est pas ébranlé par ce que l'usage plus récent a introduit une distinction de sens conventionnelle entre 果 et 菓, 昔 et 腊. Donc, le rôle de pure superfétation "radicale" est joué par

鳥 dans 鳧;	水 dans 洲;	手 dans 採;	口 dans 嗅;	木 dans 樽;
人 „ 化;	艸 „ 萊;	手 系 „ 網;	鼻 „ 嗅;	人 „ 僮;
木 „ 机;	頁 „ 頤;	爻 „ 殺;	系 „ 縶;	土 „ 增;
水 „ 冰;	言 „ 誥;	彳 „ 復;	手 „ 振;	火 „ 樵;
木 „ 杓;	犬 „ 狺;	艸 „ 葉;	艸 „ 蕝;	彳 „ 德;
肉 „ 肱;	阜 „ 陞;	系 „ 緇;	爻 „ 穀;	手 „ 擊;
水 „ 沒;	广 „ 庭;	人 „ 假;	水 „ 源;	禾 „ 稟;
彳 „ 從;	土 „ 埕;	手 „ 揀;	人 „ 傷;	广 „ 廩;
人 „ 伸;	竹 „ 筥;	口 „ 嚼;	竹 „ 箴;	言 „ 譖;
禾 „ 秣;	人 „ 倖;	肉 „ 臍;	阜 „ 隙;	口 „ 噪;
土 „ 坵;	水 „ 淵;	阜 „ 陽;	水 „ 漏;	鳥 „ 鷹;
金 „ 鉞;	手 „ 掬;	肉 „ 腰;	系 „ 縲;	火 „ 燠;
髟 „ 鬚;	艸 „ 菓;	手 „ 揜;	水 „ 滷;	鳥 „ 鵲;
肉 „ 胷;	阜 „ 陵;	禾 „ 蔬;	手 „ 椿;	阜 „ 隱;
(胸);	阜 „ 陰;	土 „ 堙;	金 „ 鍼;	髟 „ 鬣;
人 „ 任;	阜 „ 陸;	虎 „ 虜;	水 „ 漆;	髟 „ 鬣;
言 „ 誇;	人 „ 併;	口 „ 呼;	木 „ 漆;	土 „ 墮;
玉 „ 珪;	肉 „ 腊;	爻 „ 殼;	石 „ 確;	犬 „ 獠;
水 „ 派;	辵 „ 週;	邑 „ 郭;	火 „ 熨;	竹 „ 籥;
大 „ 契;	竹 „ 箒;	日 „ 暝;	心 „ 慙;	鳥 „ 鵲;
阜 „ 降;	鳥 „ 離;	人 „ 傍;	人 „ 僱;	手 „ 攬;
卜 „ 兆;	彳 „ 得;	人 „ 倪;	火 „ 燐;	

2° Caractères où le “radical” est une addition marquant qu’il s’agit d’une certaine “species”. Le cas serait analogue si nous écrivions le mot français ‘dent’ avec l’addition d’une 口 bouche: ‘口-dent’ quand nous entendons la dent de l’homme ou de l’animal, avec 角 corne: ‘角-dent’ quand il s’agit de la dent du peigne, et avec 木 bois: ‘木-dent’ quand il est question de la dent = tampon. De telles *spécificatives* sont:

人 dans 什;	日 dans 昂;	广 dans 底;	人 dans 倬;	言 dans 訾;
金 „ 釘;	木 „ 柳	黑 „ 𤟵;	彡 „ 彩;	大 „ 𡗗;
疒 „ 疔;	(昂);	水 „ 洎;	糸 „ 綵;	大 „ 𡗗;
牛 „ 扣;	阜 „ 陟;	金 „ 銅;	土 „ 埏;	玉 „ 璇;
木 „ 杈;	土 „ 址;	言 „ 諫;	糸 „ 縋;	虫 „ 蛭;
手 „ 扠;	足 „ 趾;	刀 „ 刺;	手 „ 掩;	水 „ 漩;
木 „ 材;	木 „ 枝;	牛 „ 犵;	手 „ 揉;	金 „ 鋟;
貝 „ 財;	肉 „ 肢;	禾 „ 稭;	革 „ 鞣;	風 „ 風旋;
人 „ 仟;	衣 „ 衷;	手 „ 挾;	車 „ 輓;	木 „ 櫟;
水 „ 洸;	糸 „ 紋;	竹 „ 箴;	木 „ 榎;	車 „ 輓;
疒 „ 疔;	雨 „ 震;	言 „ 誡;	玉 „ 璵;	心 „ 慰;
土 „ 坂;	殳 „ 殳;	目 „ 睭;	石 „ 礪;	人 „ 僖;
阜 „ 阪;	言 „ 訖;	人 „ 倂;	肉 „ 𦠔;	石 „ 礪;
辵 „ 返;	肉 „ 肱;	广 „ 座;	石 „ 礪;	疒 „ 瘡;
儿 „ 兕;	疒 „ 瘡;	水 „ 涌;	文 „ 煥;	心 „ 憊;
手 „ 抗;	田 „ 畷;	足 „ 踊;	手 „ 插;	疒 „ 癆;
犬 „ 狝;	牛 „ 牲;	手 „ 授;	言 „ 誦;	火 „ 燬;
田 „ 界;	示 „ 祐;	殳 „ 殳;	糸 „ 紆;	言 „ 譏;
手 „ 抉;	食 „ 飴;	心 „ 惛;	木 „ 鳩;	目 „ 矇;
水 „ 決;	木 „ 柑(?);	玉 „ 琦;	火 „ 熄;	日 „ 矇;
言 „ 訣;	金 „ 鈎;	金 „ 錮;	食 „ 饒;	心 „ 懷;
牛 „ 牦;	土 „ 坪;	彡 „ 涸;	心 „ 慄;	木 „ 欄;
人 „ 旄;	木 „ 枰;	疒 „ 痼;	金 „ 鏐;	手 „ 攔;
阜 „ 阨;	言 „ 評;	竹 „ 筵;	心 „ 愴;	
(厄 = 阨)	言 „ 証;	人 „ 俚;	穴 „ 窞;	

Ces 230 exemples environ suffiront pour démontrer la fréquence et, par là, l’importance de ces caractères élargis, qui se composent apparemment d’un “radical” et d’une “phonétique” mais qui écrivent au fond *le même mot*, au point de vue étymologique, que la “phonétique” à elle seule.



## II

Beaucoup plus importants que les faits discutés sous I sont les cas assez nombreux, où les commentateurs ont attribué un caractère à la catégorie a (composé d'éléments exclusivement idéographiques), tandis que l'étude de la phonétique ancienne chinoise révèle qu'il appartient en réalité à la cat. b (l'un des éléments pure phonétique) ou tout au plus à la cat. c (l'un des éléments à la fois idéographique et phonétique). Dans beaucoup de cas, certes, les commentateurs ont correctement interprété un élément comme phonétique malgré des divergences de sons très considérables, mais ces théories restent des conjectures tant qu'on n'aura pas démontré, par l'étude de l'ancien chinois, l'*affinité phonétique* entre les mots en question. Il est vrai que notre connaissance détaillée du système phonétique chinois ne dépasse pas une époque plus ancienne que le VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais déjà cette étape de la langue nous fournit la clé de nombreux problèmes insolubles à l'aide de la langue moderne. Voici quelques exemples.

1° α) Le car. 義 hch. *i* 'bienséance, justice' a été interprété d'une manière bien curieuse par le P. Wieger, dont le livre *Caractères, Leçons étymologiques*<sup>1</sup> est jusqu'ici sans comparaison le meilleur travail dans le genre, malgré certaines théories fantaisistes très peu scientifiques. Il l'explique (p. 216): "accord, bonne entente 羊, paix rétablie après (!) 我 un conflit (!)." Et M. Courant qui, dans sa grammaire du Kuan hua<sup>2</sup>, suit M. Wieger très fidèlement, a reproduit (p. 145) cette explication presque mot à mot.

On n'a pas besoin de recourir à des interprétations si désespérées. L'élément 羊 est radical (comme dans plusieurs mots au sens 'bon, gentil') et 我, hch. *ngo, wo* est simplement phonétique<sup>3</sup>. D'abord on peut corroborer cette explication par des parallèles comme

β) 皮 hch. *p'i*, qui sert de phonétique dans 波 hch. *po* etc.; et

γ) 麻 hch. *ma*, qui est phonétique dans 靡 hch. *mi* etc. Mais

<sup>1</sup> Ce livre forme le n° 12 de la série *Rudiments de parler et de style chinois*. Hokienfou. Je le cite dans sa 2<sup>e</sup> édition 1905.

<sup>2</sup> M. Courant, *La langue chinoise parlée, grammaire du kwan-hwa septentrional*, 1914.

<sup>3</sup> Déjà Edkins (*Introduction to the study of the Chinese characters*, 1876, p. 123) indique 我 comme phon. dans 義, mais cela ne veut rien dire puisqu'il n'a pas démontré comment c'est phonétiquement possible; — du reste Edkins attribue une valeur phonétique à presque tout élément dans l'écriture chinoise.

puisque la divergence de son entre les phonétiques et les dérivées est remarquablement grande: *ngo, po, ma — i, pi, mi*, un examen plus approfondi sera nécessaire.

Dans mes Etudes sur la phonologie chinoise p. 644—649 j'ai fait la reconstruction des valeurs anciennes des finales qui sont réunies, dans les tables des rimes des Sung, en un tableau appelé 知. J'ai donné le nouveau résultat que, parmi ces finales qui donnent toutes un *-i* après des gutturales, p. ex., en mandarin moderne, il y avait certaines (rimes 微尾未 du *Ts'ie yun*) qui étaient *-ei* en anc. ch., d'autres (rimes 支紙寘) qui étaient *-ie*, et d'autres enfin (rimes 脂旨至 et 之止志) qui étaient *-i*. Ainsi on avait:

ach.	hch.
機 <i>kjei</i>	<i>ki</i>
寄 <i>kjie</i>	<i>ki</i>
肌 <i>kji</i>	<i>ki</i>

Pour parvenir au contraste *-ie*: *-i* je me suis basé sur le dialecte de Foochow qui présente *-ie* dans la majorité des mots aux rimes 支紙寘 et presque toujours *-i* dans les autres rimes. Pour notre discussion ici cette reconstruction est d'une importance fondamentale: il se trouve qu'aussi bien 義 que 皮 et 靡 appartiennent justement à ces rimes qui avaient *-ie* au VI<sup>e</sup> siècle. Voici donc un tableau:

我 ach. <i>ngâ</i> (hch. <i>ngo, wo</i> )	義 ach. <i>ngie</i> (hch. <i>i</i> );
麻 ach. <i>m'ia</i> (hch. <i>ma</i> )	靡 ach. <i>mj'ie</i> (hch. <i>mi</i> );
皮 ach. <i>b'jie</i> (hch. <i>p'i</i> )	波 ach. <i>puâ</i> (hch. <i>po</i> ). <sup>1</sup>

Or puisque, dans les dialectes voisins du Foochow, c.-à.-d le Swatow et l'Amoy, on trouve des cas sporadiques de *-ia* (p. ex. 驕 Swat. Am. *k'ia*) dans les rimes 支紙寘 et puisque le “*i*-Umlaut” progressif *ia > ie* est un développement très commun dans des langues diverses et extrêmement fréquent en chinois (voir ma

<sup>1</sup> Observez que les oppositions phoniques 皮: 波, 麻: 靡 ne regardent pas exclusivement ces mots isolés mais toutes les séries de dérivées. Nous avons d'une part

皮疲 ach. *b'jie*, 剋 ach. *p'jie*, 彼 ach. *pjwie* etc. — une vingtaine d'exemples tous en *-ie* ach.,

d'autre part

波 ach. *puâ*, 破頗 ach. *p'uâ* etc. — une douzaine de cas tous en *-uâ* ach. Et nous trouvons d'une part

麻顚 ach. *m'ia*, 磨魔摩 ach. *mud* etc.,

d'autre part

靡縻縻 ach. *mjie* etc.

Phonologie, passim), on est parfaitement justifié à conclure que ach. *-ie* est sorti d'un *-ia* archaïque. Alors la composition des caractères discutés ci-dessus devient absolument évidente:

我	<i>ngâ</i>	est phonétique dans	義	<i>ngia</i> ,
麻	<i>m'a</i>	„ „ „	摩	<i>mj'ia</i> ,
皮	<i>b'jia</i>	„ „ „	波	<i>puâ</i> .

Une confirmation très curieuse de ce fait nous vient encore du même dialecte Foochow. Ce dialecte qui prononce 義 et plusieurs de ses dérivées (p. ex. 蟻) tout à fait comme le faisait l'ancien chinois, c.-à.-d. *ngie*, présente une leçon intéressante du mot 鵝 composé avec 我 ach. *ngâ* (hch. *ngo*, *wo*) comme phonétique. Tandis que la prononciation littéraire à Foochow en est *ngo* (comme en Mandarin), la prononciation vulgaire est *ngie*! Le parallèle 義 Foo. *ngie*, fait avec 我 comme phonétique — et 鵝 Foo. *ngie*, également fait avec 我 est donc parfait.

Il va sans dire que ma conclusion ci-dessus ne se base pas sur 3 exemples isolés. Il y en a une foule. J'en citerai quelques-uns.

δ) Le car. 些 hch. *sie* est composé de 二 (pluralité) comme radical et de 此 hch. *ts'i* comme phonétique. Le cas serait douteux si l'on ne savait pas que 些 était un ach. *sia* et 此 un ach. *ts'ie* (< *ts'ia*) appartenant à la rime 紙. Observez que non seulement 此 lui-même mais ses dérivées 些紫訾 et 𪛗(𪛗) appartiennent tous aux rimes avec anc. *-ie* (non *-i*).

ε) Le car. 多 ach. *tâ* (hch. *to*) est phonétique non seulement dans des cas évidents comme 痧 ach. *tâ* (hch. *to*), 爹 ach. *tja* (hch. *tie*) et 爹 ach. *t'a* (hch. *cha*) mais également dans les mots 移 遙 屢 prononcés hch. *i*, et dans les mots 侈 侈 侈 侈 侈 etc. hch. *ch'i*. Pour le prouver il faut alléguer deux choses.

D'une part le fait qu'un mot qui n'a pas de consonne initiale en ach. peut servir de phonétique dans des mots avec consonne initiale et vice versa nous est attesté par des cas très nombreux. Je n'ai besoin d'en donner que quelques exemples:

可	ach. <i>k'â</i>	est phonétique dans	阿	ach. <i>â</i> ;
也	„ <i>ia</i>	„ „ „	他	„ <i>t'â</i> ;
炎	„ <i>iām</i>	„ „ „	談	„ <i>d'ām</i> et 睽 ach. <i>siām</i> ;
奇	„ <i>g'jie</i>	„ „ „	倚	„ <i>j'ie</i> ;
由	„ <i>iəu</i>	„ „ „	袖	„ <i>ziəu</i> ;

隹 ach.  $t^swi$  est phonétique dans 惟 ach.  $wi$ ;  
 云 „  $juən$  „ „ „ „ 魂 „  $juən$ .

D'autre part tous les mots 移 etc. et 侈 etc. appartiennent aux rimes  $-ie$  anc. c.-à.-d. que p. ex. 移 hch.  $i$  était un ach.  $ie$  ( $<ia$ ) et que 侈 hch.  $ch'i$  était un ach.  $ts'ie$  ( $<-ia$ ).

ζ) Le car. 隋 ne laisse pas de troubler les commentateurs. De fait il représente deux mots: hch.  $to$  'viande hachée' et hch.  $suei$ , N. Pr. de localité. Les vieux dictionnaires qui ne reconnaissent pas de caractère simple 育 ont dû expliquer la partie 阝 comme abbréviation pour 隆 et, encore, dans des mots comme 情 ils regardent 育 comme abbréviation de 隋. Ils n'ont pas d'explication du fait des deux leçons très divergeantes  $to$  et  $suei$ . M. Wieger et M. Courant suivent fidèlement le Shuo wen dans tous ces détours.

Il me paraît évident qu'on peut trouver une explication beaucoup plus simple. Le caractère original pour le mot 'viande hachée' ach.  $d'uâ$ , hch.  $to$ , a nécessairement dû être 育 où 肉 est radical et 左 ach.  $tsâ$  phonétique. Ce caractère a servi de phonétique d'une part dans des mots comme 情 ach.  $d'uâ$ , hch.  $to$ , d'autre part dans le N. Pr. 隋 (阜 étant un radical très fréquent dans les noms de lieu). Que ce mot se prononce hch.  $suei$  n'a rien d'étonnant, car cela répond à un ach.  $s^wie$  ( $<s^wia$ ). Donc 育 ach.  $d'uâ$  est phonétique dans 隋  $s^wia$ , tous deux commençant par une dentale et se terminant en  $-a$ , conformité satisfaisante, comme on peut le voir par des exemples très nombreux (cette mesure de conformité regarde une époque moins reculée que le proto-chinois; en prch. elle a pu être plus grande encore). De même 育 ach.  $d'uâ$  est phonétique dans 造 ach.  $z^wie < s^wia$  hch.  $suei$  'suivre' (ce dernier formant le composé 髓 ach.  $s^wie$ ). Or le 育 original devenait inusité de très bonne heure, et le composé 隋 dut, outre son rôle de N. Pr. ( $s^wie$ , hch.  $suei$ ), se charger du rôle de signe pour le mot  $d'uâ$  'viande hachée', phénomène dont on trouvera aisément des parallèles. De là s'explique que 隋 peut servir de phonétique d'une part dans un mot comme 墮 ach.  $d'uâ$ , hch.  $to$ , d'autre part dans un mot comme 隨 ach.  $z^wie$ , hch.  $suei$ <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il est vrai que les dictionnaires, p. ex. K'ang-hi, et après eux les dictionnaires européens, placent ce mot sous le rad. 阜 et considèrent 造 comme phonétique. Cela serait très bien si le sens de 'suivre' n'était pas donné admirablement par le rad. 辵 et absolument pas par 阜.



On voit que la solution du problème 隋 dépend entièrement de la connaissance que la forme hch. *suei* dans tous les mots de la série (隋 隨 髓 etc.) tire son origine d'un *s<sup>w</sup>ie* ou *z<sup>w</sup>ie* ancien (*-ie* < *-ia*) et qu'ainsi les formes hch. *suei* et *to* sont à l'origine phonétiquement congénères.

η) Le car. 施 hch. *shī* 'donner, générosité' est interprété d'une manière vraiment bizarre chez M. Wieger (p. 328): "verser 也 coup sur coup 𠂔, probablement à boire". En appliquant nos résultats exposés ci-dessus nous nous expliquerons aisément le caractère. Le mot appartient à la rime 支 et était un *šie* anc. < *šia*. 也 était un *ia* anc. et forme simplement la phonétique du car. (cf. 炎 *iām* phon. de 睇 *šiām*, voir p. 220), 𠂔 en formant le radical. Qu'il en est ainsi, cela ressort également des autres mots où 也 est clairement une phonétique: 弛 ach. *šie* (nota bene homophone de 施), 池 et 馳 ach. *d'ie*. Il est intéressant aussi, comme un parallèle au cas des mots hch. *i* 移 etc. (ach. *ie* < *ia* avec phon. en *-a*: 多 ach. *tā*, voir ε ci-dessus) de trouver ici encore des mots comme 匱 迤 𨔵 hch. *i* ach. *iē* (< *ia*) avec 也 ach. *ia* comme phonétique.

θ) Le car. 委 hch. *wei* sert de phonétique d'une part dans 餽 hch. *wei*, d'autre part dans 𨔵 hch. *wo*. C'est que 委 (et 餽) était ach. *ɣ<sup>w</sup>ie* (< *-ia*) et 𨔵 ach. *uā*. Un mot très intéressant, dans cette série, est 倭 qui a des leçons alternatives *wei* et *wo*, ach. *ɣ<sup>w</sup>ie* et *uā*.

ι) Un cas très analogue est celui de 累 hch. *lei*, ach. *l<sup>w</sup>ie* et *l<sup>w</sup>i* alternativement. C'est *l<sup>w</sup>i* qui explique p. ex. 葉 ach. *l<sup>w</sup>i*, mais c'est *l<sup>w</sup>ie* qui explique son rôle phonétique dans 騾 et 螺 ach. *luā*. Un parallèle au 倭 discuté sous θ forme 𨔵 qui a les deux leçons anc. *l<sup>w</sup>ie* et *luā*.

κ) Enfin 垂 hch. *ch'uei*, ach. *z<sup>w</sup>ie* est phonétique tant dans 睡 hch. *shuei*, ach. *z<sup>w</sup>ie* et dans 錘 hch. *ch'uei*, ach. *d<sup>w</sup>ie* etc. que dans 唾 唾 hch. *t'o*, ach. *t'uā*.

Les résultats obtenus dans la discussion sous 1 α—κ ici servent, d'une part à confirmer fortement la reconstruction, dans ma Phonologie, d'un *-ie* anc. pour les rimes 支 紙 寘 (en opposition à *-ei*, *-i* des autres rimes), d'autre part à souligner combien une étude serrée de la phonétique de l'ancien chinois est nécessaire pour comprendre la composition des caractères.

2° Passons maintenant à une autre série.

α) Le car. 予 hch. *yü* 'passer de main en main, donner' figure chez M. Wieger (p. 284) comme élément idéographique dans plusieurs caractères:

杼 hch. *ch'u* 'navette de tisserand': "木 bois qui passe 予 d'une main dans l'autre";

舒 hch. *shu* 'répandre, étendre': "passer 予 de son 舍 avoir (!!)" à d'autres" — explication adoptée par M. Courant, *Grammaire* p. 133;

豫 hch. *yü* 'indécision': "l'éléphant 象 qui 予 passe et repasse (!!), qui va et vient, qui folâtre";

序 hch. *sü* 'salle': "salles latérales de 广 atrium chinois, dans lesquelles 予 se donnait (!) l'instruction, se faisait les transactions";

野 hch. *ye* 'campagne, rustique': "zone 里 où l'on 予 communiquait (!!)" avec les barbares de la périphérie".

Pour ce qui est des quatre premiers de ces caractères 杼 舒 豫 序, il n'y a aucune difficulté à constater que 予 y est simplement phonétique (il est possible qu'il aide aussi dans le sens de 杼, faisant ainsi appartenir ce car. à la cat. c p. 206 ci-dessus): 予 hch. *yü*, 杼 hch. *ch'u*, 舒 ch. *shu*, 預 hch. *yü*, et 序 ch. *sü* avaient en anc. chinois des finales absolument identiques, abstraction faite des tons.

Le dernier cas 野 est d'un intérêt et d'une portée linguistique beaucoup plus grands.

Si l'on constate, se basant sur le mandarin moderne, que 予 *yü* est phonétique dans 野 *ye*, on n'a pas gagné grand'chose puisqu'on n'a pas démontré comment cela est phonétiquement possible. La thèse devient plus sérieuse au moment où l'on part de l'ancien chinois. Des reconstituteurs antérieurs ont interprété 予 comme un *iu* ach.; par là on n'arriverait pas plus loin pour expliquer son rôle phonétique dans 野 ach. *ia* que par le mandarin. Or, l'un des résultats les plus importants de mes études dialectales (*Phonologie chinoise* pp. 678—680) est celui-ci que l'anc. chin. a distingué deux rimes  $\dot{x}^w o$  et  $\dot{x} i u$ , qui se sont confondues plus tard: 居 *kj $\dot{x}^w o$*  mais 拘 *kj i u*, 書 *s $\dot{x}^w o$*  mais 輸 *s i u*, 胥 *s $\dot{x}^w o$*  mais 須 *s i u*. Il se trouve que 予 appartient à la première catégorie et se prononçait ach.  $\dot{x}^w o$ . Les voyelles *o* et *a* étant plus congénères que *u* et *a*, on peut sans hésitation considérer 予  $\dot{x}^w o$  comme la phonétique de 野 *ia* — il faut se rappeler que nous opérons ici avec les

valeurs phonétiques du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère — pourvu qu'on puisse en trouver des cas parallèles. J'en citerai quelques-uns pour corroborer cette thèse.

β) Nous avons d'abord le car. 者. Il se prononce *ts̥ia* en anc. chin. et forme la phonétique non seulement de 奢 hch. *shō* ach. *śia*, et 攄 hch. *ch'ō* ach. *ts̥ia*, mais également de 煮諸 hch. *chu*, ach. *ts̥i<sup>w</sup>o*, de 豬 hch. *chu*, ach. *t̥i<sup>w</sup>o*, de 楮 hch. *ch'u*, ach. *t̥i<sup>w</sup>o*, de 暑 hch. *shu*, ach. *śi<sup>w</sup>o*, de 緒 hch. *sü*, ach. *zi<sup>w</sup>o*, de 覩 hch. *tu*, ach. *tuo*, et de 屠 hch. *t'u*, ach. *d'uo* etc. On voit que ces *chu*, *ch'u*, *shu*, *sü*, *tu*, *t'u* se terminaient tous en -o, et c'est là la raison pourquoi 者 *ts̥ia* peut en servir de phonétique. Par cela nous avons aussi tiré au clair la composition du car. 書. On l'explique d'ordinaire comme composé de 白 'parler' et 聿 'pinceau'. Or la lettre antique n'avait pas 白 et 聿 mais 者 et 聿, et on n'a pas besoin de recourir à l'explication de M. Wieger (p. 391): "pinceau 聿 qui écrit des 者 phrases (!)", car 聿 est le radical et 者 la phonétique de 書 hch. *shu* qui se prononçait en ach. non *śiu* mais *śi<sup>w</sup>o*, étant ainsi homophone de 暑.

γ) Un cas intéressant est celui du car. 且 hch. *ts'ie*. Prononcé *ts̥ia* en anc. chin., il est phonétique d'une part dans 查 hch. *ch'a*, dans 姐 hch. *tsie* et dans 𠂔起𠂔 hch. *ts'ie*, d'autre part dans 祖 hch. *tsu*, 粗 hch. *ts'u*, 疽 hch. *tsü*, 蛆 hch. *ts'ü* et dans 助 hch. *chu*. Le *ch'a* se terminait, en ach., en -a, les *tsie*, *ts'ie* en -*ia*, les *tsu*, *ts'u* en -*uo*, et les *tsü*, *ts'ü*, *chu* en -*i<sup>w</sup>o*. On voit le parallèle absolu avec les cas discutés sous α et β. Il est vrai que 且 est considéré, à bon droit, comme la forme originale de 𠂔 hch. *tsu*, ach. *tsuo*, et que la leçon *ts̥ia* est un "emprunt" (假借), mais cela n'infirme en rien notre raisonnement. Le fait reste d'une part que 且 ach. *tsuo* est phonétique dans 姐 ach. *ts̥ia* et 𠂔 ach. *ts̥ia*, d'autre part qu'on a pu se servir, par un "kia tsie", de 且 comme lettre pour le mot *ts̥ia* 'bien plus'.

δ) Le car. 蔗 hch. *shu* était un ach. *śi<sup>w</sup>o*. Il est phonétique dans 遮蔗 hch. *chō*, ach. *ts̥ia* etc.

ε) Le car. 吾 hch. *wu*, ach. *nguo* est phonétique d'une part dans 悟 晤 etc. hch. *wu*, ach. *nguo* et dans 語 圉 hch. *yü*, ach. *ngi<sup>w</sup>o*, d'autre part dans 衙 hch. *ya*, ach. *ng'a*.

ζ) Le car. 固 hch. *ku*, ach. *kuo* est phonétique tant dans 鋼 hch. *ku*, ach. *kuo* etc. que dans 箇 hch. *ko*, ach. *kā*.

η) Le car. 瓜 hch. *kua*, ach. *k<sup>w</sup>a* est phonétique aussi bien dans 瓜 hch. *kua*, ach. *k<sup>w</sup>a* que dans 孤 etc. hch. *ku*, ach. *kuo*.

θ) Le car. 夸 hch. *k'ua*, ach. *k<sup>w</sup>a* est phonétique tant dans 誇 hch. *k'ua*, ach. *k<sup>w</sup>a* etc. que dans 誇 hch. *k'u*, ach. *k'uo* etc.

ι) Le car. 虔 hch. *hu*, ach. *χuo* est phonétique dans 虔 hch. *hu*, ach. *χuo* etc. et dans 𪔐 hch. *hiā*, ach. *χ'a*.

κ) Enfin M. Pelliot a dirigé mon attention sur le fait que 御 hch. *yü*, ach. *ngj<sup>w</sup>o* a une autre leçon ancienne conservée dans le Tsi yün: *ng'a*.

Les phénomènes traités ici sous  $2\alpha - \kappa$  démontrent incontestablement le rapport intime, dans la création des caractères 諧 聲, entre les mots qui se terminent, dans l'anc. chin., en *-o* et ceux qui se terminent en *-â*, *-a*. Puisque le *-o* est toujours précédé d'un *-u-*, *-w-*, il serait tentant de conclure que *-uo*, *-<sup>w</sup>o* est né par "*u*-Umlaut" d'un *-ua*, *-<sup>w</sup>a* proto-chinois. Or il y a des catégories phoniques dans l'anc. chin. qui nous interdisent cette théorie. Si nous supposons que 固 ach. *kuo* (hch. *ku*, 1<sup>e</sup> division, dans les tables de rimes des Sung, du tableau 遇) est né d'un *kua* proto-chinois, où en serions nous pour expliquer les catégories 果 ach. *kua* (hch. *kuo*, 1<sup>e</sup> division du tableau 果) et 瓜 ach. *k<sup>w</sup>a* (hch. *kua*, 2<sup>e</sup> division du tableau 果)? Il semble donc préférable de supposer que les chinois auteurs des 諧 聲 ont senti p. ex. *-ia* et *-i<sup>w</sup>o* comme des phonèmes suffisamment congénères pour admettre l'emploi de l'un comme phonétique pour l'autre; tout comme ils ont admis comme voyelles assez congénères celles qui donnaient *a* (*ā*) et *ə* en ach.: 分 ach. *pjuən* phon. dans 盼 ach. *p<sup>i</sup>an*, 周 ach. *tšj<sup>w</sup>u* phon. dans 鵬 ach. *tiän*.

Après ces longues séries passons maintenant à quelques exemples de moindre portée.

3° Au car. 如 hch. *ju* 'sembler, conformément, comme' M. Wieger donne l'interprétation suivante (p. 204): "parler 口 en 女 femme, avec une habileté féminine, conformément aux circonstances et aux dispositions de l'homme qu'il s'agit d'enjôler; sens étendu conformément, comme." Et M. Courant la reproduit (p. 131): "parler 口 en 女 femme, d'après les circonstances." C'est trop d'esprit pour moi. Puisque 女 se prononçait ach. *ńj<sup>w</sup>o* et 如 ach. *ńzj<sup>w</sup>o*, une explication aussi simple que satisfaisante de 如 saute aux yeux: 口 est le radical et 女 est pure phonétique.



4° De même je crois que M. Wieger a été trop ingénieux dans son explication du car. 羞 (p. 147): “offrir 丑” (pourquoi alors la main liée?) “un mouton 羊 en expiation, en réparation d’un tort; d’où le sens étendu confusion, honte”. En réalité 羊 est le radical (avec le sens de ‘bon, doux, modeste’) et 丑 hch. *ch’ou*, ach. *t’iəu* est phonétique dans 羞 hch. *siu*, ach. *siəu*.

5° Une explication vraiment trop forte du car. 發 ‘émettre, envoyer’ hch. *fa* est fournie par M. Wieger (p. 319): “émission 𠂔 (deux 止 de sens contraire: idée d’écartement, de piétinement) de la flèche par l’arc.” Et M. Courant la répète, comme d’ordinaire, mot à mot (p. 110). Or, tandis que 弓 et 𠂔 forment ensemble les éléments idéographiques de la lettre (une autre forme a 矢 et 弓 arc), le 𠂔 hch. *po*, ach. *puât* n’est rien que la phonétique du 發 hch. *fa*, ach. *pj<sup>w</sup>ât*. Qu’il en est ainsi cela se prouve facilement. D’une part il est significatif que 發 sert de phonétique dans 襪 hch. *po*, ach. *puât* — mot homophone avec 𠂔. D’autre part nous avons un parallèle exact dans 𠂔 ach. *puât* qui est phonétique non seulement dans 跋 ach. *puât* mais aussi dans 髮 ach. *pj<sup>w</sup>ât*.

6° La lettre 式 s’explique chez Wieger de la manière suivante (p. 212): “ouvrage 工 fait sur 弋 des indications reçues, d’après un modèle: modèle, imiter.” M. Courant (p. 144) le suit: “ouvrage 工 fixé 弋.” Donner à 弋 cette valeur dans le composé 式 me semble extrêmement forcé. L’explication simple est celle-ci: 工 est le radical et 弋 est la phonétique, puisque 弋 hch. *i* était un ach. *iək* et 式 *shī* un ach. *šiək* (cf. 炎 *iām* phon. dans 睽 *šiām*).

7° Un cas très analogue me semble être 釋 hch. *shī* ‘dissoudre, expliquer’. Il ne faut pas considérer ce caractère comme un pur 會意 (Wieger p. 344: tirer au 采 clair par un 罫 examen). Il est possible que 罫 aide au sens et que nous ayons ici un vrai exemple de la cat. c p. 206 ci-dessus; son rôle phonétique paraît certain: 罫 hch. *i* était un ach. *iäk* et 釋 ach. *šiək* (T’ang yün) et *šiäk* (Tsi yün).

8° De la même manière, 若 hch. *jo* n’est pas exclusivement un élément idéographique dans 匿 hch. *nī*, comme le veut M. Wieger (p. 40). Tout au plus il indique sens et son à la fois, pourvu qu’il ne soit pas, comme je le crois, simplement phonétique: 若 était un ach. *níziak* et 匿 ach. *nīək*. Cf. le cas de 弱 hch. *jo*, ach. *níziak* qui est pure phonétique dans 溺 hch. *nī*, ach. *niäk*.

9° Voici encore un cas analogue. Le car. 雜 hch. *tsa* 'mêlé' se compose de 衣 et 集. Il est possible que 集 hch. *tsi* 'réunir' contribue au sens du composé; il me paraît évident qu'il aide à en exprimer le son: 集 était ach. *dz'jəp* et 雜 ach. *dz'əp*. De plus selon toute probabilité les deux mots sont étymologiquement apparentés.

10° La même chose, enfin, pourrait vraisemblablement se dire de 惠 (= 德 moderne): 直 hch. *chī*, ach. *d'jək* 'droit' fait partie tant idéographique que phonétique dans 惠 (德) hch. *tō*, ach. *tək* 'vertu' (rectitude du cœur). Outre cela, *d'jək* et *tək* me paraissent être des variations de la même racine.

Les exemples cités ici dans la section II de notre mémoire suffisent pour démontrer combien il faut être prudent en attribuant une valeur exclusivement idéographique à un élément d'un caractère chinois. Très souvent l'étude de l'ancienne phonétique le révèle comme étant une pure phonétique; parfois aussi il ressort qu'il exprime simultanément le son et le sens.

## A CHINESE PRIMITIVE

By AGNES E. MEYER

The painting here illustrated is the work, as its signature boldly and beautifully announces, of Wang Hsi-chih, the greatest of China's master calligraphists, who was born in the year 321 A. D. and died in 379. He came of a family that was noted for its artistic talent, but in his youth, like most Chinese scholars, he gave his services to his country which at that time was the Kingdom of Chin (265—420 A. D.). So marked was his military genius that he rose to the position of *Yu-chün*, that is, General of the Right Division of the Army; but Taoist that he was, he loved better to pass his time in gentle carousing, in writing poems and painting pictures amidst woodland scenery in the company of like-minded scholars and artists than to train troops and live according to military discipline. Political conditions in the Chin dynasty were so distressing that its scholars were forced into this mood of distaste for an official career, and in his preference for the solitude and aloofness of a literary and artistic environment, Hsi-chih was following what really was the established fashion of his day. As the neglect of his duties soon led to his defeat in the year 359 A. D. at Kuai Chi, Chekiang by the forces of the petty kingdom of Yen (337—370 A. D.) he took advantage of this opportunity to retire and swore that he would never again enter official life. He then devoted himself to literary pursuits and to the enjoyment of nature in the company of some scholar friends, one of whom quotes him as having said: "*After enjoying the beauties of the hills and streams, I shall die happy.*" With the exception, possibly, of one or two men who antedated him, Wang Hsi-chih has been generally recognized by the Chinese intelligenzia as their greatest calligraphist, and even down to the present day he remains the inspiration and the despair

of all scholars with calligraphic ambitions. The authenticity of some of the manuscripts attributed to him, such as his transcription of a eulogy on the favorite adviser of the Emperor Han Wu Ti, called "*The Eulogy on Tung-fang So*", is among the most disputed subjects in Chinese literature and not even the decisions in favour of their genuineness by such authorities as Mi Fei (1051—1107) and Su Tung-po (1036—1101) have put an end to the controversies. His best known manuscript is a poetic composition called the *Lan Ting Hsu*, which describes a famous picnic at the *Epidendrum Pavilion*, a name unknown in Chinese literature until the year 353 A. D., when it was made famous because in that year Wang Hsi-chih there celebrated the ancient "*cleansing ceremony*" together with a party of wise men, scholars, and other worthies of the time. It was the order of the day that every one who took part in the festivities should compose a poem, and Wang Hsi-chih, as an *introduction* to his poem, wrote a short essay. The poems themselves have long been forgotten, but Wang's introductory essay became a classic, not so much for the grace and poetry of its style as for the unrivalled beauty of its calligraphy which, in the opinion of Chinese authorities, has remained unequalled. He is called in Chinese literature the *Cho Sheng*, "*The Sage of Rapid Style Penmanship*", a title which before his day had been applied to other calligraphists, but which has since been reserved exclusively for him. Liang Wu Ti characterizes his style of writing thus: "*Its movement is like the dragon leaping into the gate of heaven, and again is like the tiger crouching in the chamber of the phoenix.*" Another writer has left us this description: "*It moves like the floating cloud and recoils like a frightened snake.*" In the *Hsüan-ho Shu Pu* alone, two hundred and forty-three of his manuscripts were recorded and there were numerous others in the private collections of the day.

Because he was so pre-eminent as a calligraphist and because the Chinese have ever placed calligraphy above painting as an art, Hsi-chih's reputation as a painter has suffered from his much greater ability in the other field, just as, for example, Li Lung-mien's reputation as a painter has dimmed that of a calligraphist of no mean standing. However, that Wang Hsi-chih must have enjoyed a considerable reputation as a painter in his own day is shown by the fact that his pictures were copied by such famous men



as Ku K'ai-chih (late fourth century) and others. In Tung Chichang's *'Hua Shan Shih'* he states: "*I saw in Han Chung-po's house a painting of Wang Hsi-chih's 'Home and Garden Views' by Ku K'ai-chih.*" The original of this painting, moreover, was carefully preserved, for we find it recorded in the most important of the Ming catalogues, the *Yen-Shih-Shu-Hua-Chi*. In the *Chin Shu*, Hsi-chih is described as being fond of painting geese, and his uncle Wang I, who was himself a famous calligraphist and painter, states in his *Nan Ping Tsi*, "*My nephew Hsi-chih, although only sixteen years old, is most able and remembers all the paintings and calligraphies that he has seen. He has approached me for instruction in painting and I have made for him a picture of 'The Ten Disciples of Confucius' to spur him on to greater efforts in this art.*" He is also listed as a painter in two T'ang catalogues, in Li Ssu-chên's *'Huo-Pin-Lu'* and in Chang Yen Yüan's *'Li Tai Ming Hua Chi'*. One of his paintings that attained fame, the *Chin Shu* tells us, was a *self portrait* which he is supposed to have painted by studying his features in a mirror; and though we do not know whether succeeding ages ever saw this portrait, the frequent use of the same subject by later artists suggests that the original long survived as a model. I myself possess a *portrait* of Wang Hsi-chih, attributed to Yen Li-pên, recorded in the *Hsüan-ho Hua Pu*, which shows a clear-cut, sensitive, and highly intelligent countenance. Yen Li-pên's brother, Yen Li Tê, and the Anterior Sung (420—478 A. D.) painter Shi I also painted Wang's portrait, and Li Lungmien (1070—1106), as well as many other painters, made illustrations for Wang's calligraphy of the Lan Ting picnic, of the four famous scholars of Shan Yin of whom Hsi-chih was one, and for the familiar story of how Wang helped an old woman to sell her fans by writing some characters upon them.

Extraordinary as the contention may seem that we should still have preserved to us the work of a fourth century painter, it is not at all impossible when we consider the enthusiasm of this early age for objects of art and the intelligent care which was given them in the imperial collections. Even during his life time Wang Hsi-chih was recognized as a genius, and anything from his brush, whether a painting or a calligraphy was, as an abundance of records indicates, carefully guarded and cherished. Forty-one years after





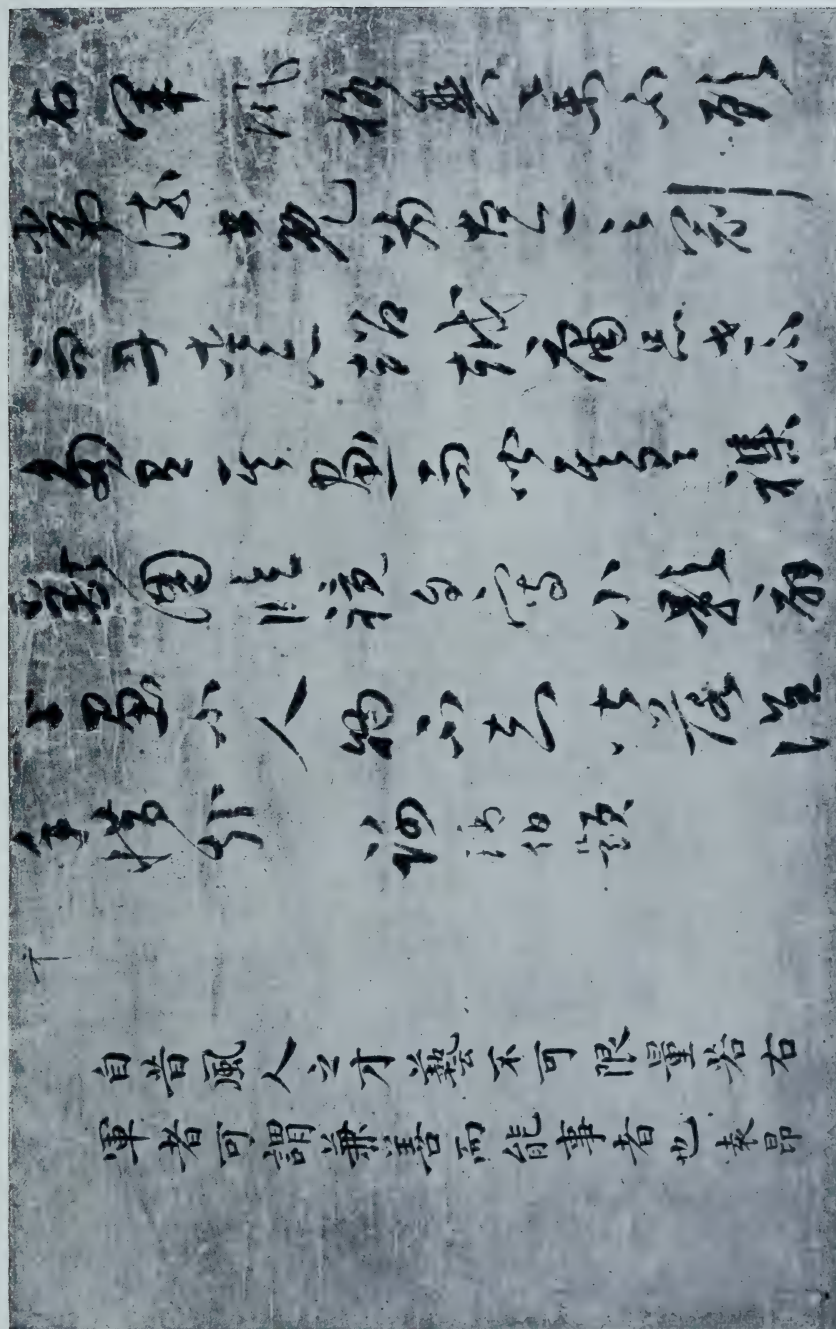
his death we find a lengthy correspondence between Wu Ti, ruler of the Liang Kingdom, and his teacher, Tao Hung-ching, concerning some of Wang Hsi-chih's manuscripts; for in spite of the confusion due to the innumerable wars in the period known as that of the Six Dynasties, we find that large collections had already been begun by the emperors. In the chapter on "*The Height and Decadence of Painting*" in the *Li-Tai-Ming-Hua-Chi* we are told that at the time of Wei and Chin there were rich collections of manuscripts and paintings, and that the emperors of Ch'i, Liang, and Ch'en had a finely developed taste for the arts. We are also told when Liu Yu had securely established himself as the founder of the Anterior Sung Dynasty, he devoted himself to the acquisition of all the manuscripts and paintings in the Kingdom of Chin. Again, we find the zeal of these early rulers for the cultural products of their own and other countries illustrated by the story of the Emperor Yuan Ti of Liang, who, seeing that his capital, Chang Ming, was about to fall, collected all his paintings, manuscripts, and books to the number of two hundred and forty thousand and set them on fire in order that they might not pass into the hands of the enemy. Unwilling to survive his beloved treasures, he rushed to the flames with the intention of destroying himself at the same time, but in this purpose he was frustrated by his followers. When Yu Chin, the attacking general, finally captured the city, he rescued from the smouldering pile about four thousand manuscripts and paintings. Though the destruction during these centuries of unrest must have been great, interest such as this would, nevertheless, tend to preserve most of the early treasures until the more peaceful and more united T'ang empire made certain their survival, for the imperial collections during this period, especially under the Emperors Tai-tsung (627—649 A. D.) and Ming Huang (713—756 A. D.), were very complete and were given a great and continuous care. Everything tended to flow into the imperial coffers. Though many private individuals collected paintings, this was often done for the purpose of presenting them to the Emperor as a means of obtaining promotion, and in the chapter on "*Collecting Paintings*" of the *Li Tai Ming Hua Chi*, we are told that some of the Chin and Anterior Sung paintings were so well preserved that they looked at that time as if they



were new. The *Sung Records* also mention these early works of art again and again, Mi Fei, in his *Hua Shih*, asserting that there were about one thousand Chin and T'ang manuscripts in the possession of his family and that the Chin paintings were prized above all others and guarded with the utmost care. Though Chinese art suffered a sharp vicissitude when the collections of the Emperor Hui-tsung in the year 1126 disappeared in the train of the Tartar dust, many of these paintings must have returned to their native heath, for the *Ming Catalogues* still mention pictures of the Chin period. Ming critics also speak of such paintings as being in private possession, as when Chen Chi-ju in his *Shu-Hua-Shih*, tells us that he saw some very fine examples in Yang Tai-ho's house in Nanking. Collecting in China since the Ming dynasty has amounted to a passion, and it is highly probable that the paintings which existed at that period are still extant. It is therefore not at all impossible that among these should have been preserved some of the paintings of Wang Hsi-chih.

To determine the reasons for believing that this particular painting is surely a product of China's pictorial dawn, and for this reason most probably the work of the man who has signed it, we must first examine what may be termed the external evidences; by which I mean the superb signature done in the style with which every Chinese child is familiar as being singularly that of their famous idol, and next the various other calligraphies and seals by which the painting is accompanied. It is not likely that this is merely an old Chinese painting upon which a famous signature has been later imposed, for these characters are so obviously a part of the composition of the picture that it was unquestionably done by the hand that thought out the composition itself, and no man who was so great a master of composition and technique would have needed, to attain distinction, any name but his own. Thus if it is granted that this painting is of Wang Hsi-chih's period, it must also be conceded that it is the work of no other hand.

The painting is  $22\frac{3}{4}$  inches high by  $13\frac{1}{2}$  inches wide, the calligraphy  $8\frac{1}{2}$  inches high by  $13\frac{1}{2}$  inches in width, and the latter, which is here separately illustrated, is in the original joined to the top of the painting so cleverly and so sympathetically as to seem almost part of the painting itself. Both are on a rich brown



Inscription on the Painting



paper, probably Hsi-chih's customary hemp paper, the tone of which deepens gradually toward the top. The first attestation which we have to the fact that this is the work of Wang Hsi-chih, are the seven lines to the right of the calligraphic section which were penned at the end of the Chin dynasty—in other words, less than fifty years after Wang's death—by a scarcely less famous calligraphist, named Hsi Fan-po. According to the *Shu-Shih-Hui-Yao* he was noted for his cursive style of writing and in the *Dictionary of Rapid Style Characters*, compiled in the time of Ch'ien Lung, his name is given as one of the best known calligraphists who practised that style and many of the illustrations are drawn from his work. He calls Hsi-chih by his military title of Yu Chun and his inscription reads as follows: "*Yu Chun's spirit and character are free and exalted, paying no heed to the ordinary run (of things). Just as his writing is recognized as the crown (of fine penmanship) in both ancient and modern times, so his paintings also far excel the common kind. People do not possess many of his paintings, yet we hear that he painted a picture of various animals, a portrait of himself from a mirror, and also small figures on fans. We do not know, alas! into whose hands these may have fallen—Hsia Fan-po.*" The two lines to the left of Hsia Fan-po's calligraphy were written by Yüan An who was born in A. D. 461 and died in the year 541, that is, from about the middle of the Anterior Sung to the middle of the Liang dynasty, but his name is generally listed under the *Liang* period because it was then that he rose to official eminence. A great calligraphist himself, he wrote a "*Critique on Writing*" in which he rates Wang Hsi-chih very highly. His inscription reads: "*Since ancient times the ability and skill of our literary men has known no bounds. In the case of Yu Chun we can certainly say that he excels in both (writing and painting) and that he is an able man—Yüan An.*" The inscription on the painting itself is by the Emperor Hui-tsung (1100—1126), the most important of China's early collectors since it is to his zeal we owe most of the paintings that have survived as well as much valuable information upon Chinese art and artists in general. The fact that this inscription is actually Hui-tsung's is indicated not only by his familiar calligraphy, but by the fact that it is bracketed in his small double dragon seal on one side and his large square imperial seal of the Hsüan-ho



palace on the other. It was Hui-tsung's habit to flank in this manner his personal calligraphies and those of others whom he most admired. His writing is not heavy, but full of power, and as he was himself not a little proud of it, he gave it the name of '*Thin Gold Writing*', a term that compares it to the fineness and durability of gold thread. This inscription I give more freely because its philosophic content is obscure and difficult to translate literally. "Hsi-chih, as he was born of the accumulated qualities of heaven and earth, of mountains and streams, excels the past in all the arts and comprehends within himself (the germ of) all future learning. He is the "*Sage of the Brush and Ink*".

The same pair of Hui-tsung's seals can be seen to the right and left of Hsi Fan po's calligraphy with the addition of his *personal signature* upon the Hsüan-ho seal, a distinction which he reserved for paintings of the highest merit. Another of Hui-tsung's palace seals which on the upper right hand corner of the painting crosses the joint between the painting and the calligraphy, indicates that even in his day both calligraphy and painting were mounted together as they are now. Almost all the seals, in fact, which the painting contains, are repeated on the calligraphy. Next, chronologically, are the various seals of Chia Ssu-tao, who was prime minister under the last two Sung Emperors. He was banished for corruption and finally killed in 1275, but his knowledge of art was none the less great and his collection was a very famous one. His seal is found at the right and left corners of the painting and the left corner of the calligraphy. Above his personal seal in the left corner of the painting is found a seal bearing one of his other names, Yueh Sheng. Further Sung ownership is indicated by another imperial seal on the right hand side of the painting on the uppermost rock, and on the left center of the calligraphy, which denotes "*The Treasure of the Nine Wishes Realized*". Only slightly later is the large seal with broad border on the upper side of the mountain to the left of the painting. This was the fifth of the seven seals of the "*Golden Tartar*" Emperor Chang-tsung (1190—1208) and reads "*Precious Painting of the Imperial Palace*". The seals of Chao Mêng-fu, the famous painter, calligrapher, and critic of the late Sung and early Yuan dynasties, are three in number, for, in addition to his personal seal on the left center of both calli-

graphy and painting, we find on the painting, below his personal seal, the seal of his "*Pines and Snow*" studio. Crossing the division between the painting and calligraphy on the right hand side next to that of the Emperor Hui-tsung is the seal of the Emperor Ch'ien Lung; and on the left corner of both calligraphy and painting is a seal reading 'Yuan Mei' which belonged to Wang Yuan-mei, also called Wang Shi-cheng, the great Ming art critic, collector, and painter (1526—1593). There are in addition three other seals, one on the lower left side of the painting, at the base of the rocks which reads: "*Borrowed by Tien Shu*", but it was not possible to determine the owner's identity, and two half-seals on the lower right corner that merely contain official titles. The latest seal which this painting contains, but which cannot be seen in the reproduction because it was considerably stamped upon the mounting, is that of Tuan Fang, one of the most famous of modern Chinese collectors, who was a victim of the recent political upheaval.

Successive ownership is thus established with considerable reliability from Wang Hsi-chih's own day down to the present time. There is, to be sure, a great gap throughout the whole of the T'ang dynasty, but this may be partially accounted for by the fact that the habit of affixing seals of ownership was not then so thoroughly established, and no calligraphist of that period would dare to add an inscription unless he could afford to have the beauty of his characters measured by those of Hsia-Fan-po and Yüan An. Another point that might seem to militate against the authenticity of the painting is the fact that though it bears the personal seal and signature of the Emperor Hui-tsung and that of his museum, the Hsüan-ho palace, it is not recorded in the imperial catalogue, the *Hsüan-ho Hua P'u*. We know, however, that this catalogue was compiled and finished before 1123 as Ts'ai T'ao in his *Tieh Wei Shan Ts'ung T'an* declares that he saw its table of contents in that year. The paintings which Hui-tsung acquired between the completion of the catalogue and his exile, which were very numerous, were never listed and Hsi-chih's painting might easily have been one of these. The Chinese art records speak of many paintings that for this reason bear Hui-tsung's seals without appearing in the *Hsüan-ho Hua P'u*.

A consideration of the picture itself is just as clearly in favour of an early attribution even though we have no means of definitely assigning it, aside from the quality of the signature, to the brush of Wang Hsi-chih. Seals may be forged and calligraphies cleverly imitated, though I am convinced that this is not the case in this instance, but that the essential characteristic of all great art, which we call style, cannot be successfully assumed, and there is both a negative and positive reason why the style of this picture must be dated *before* the T'ang dynasty. There is, first of all, an absence of that element of tradition which China's Confucianism had ineradicably impressed upon its art by the time that Wu Tao-tzu, Wang Wei, and Han Kan made glorious and celebrated the artistic annals of the T'ang dynasty. Purely Confucian paintings existed, as we shall see, even in the time of Wang Hsi-chih, but in the T'ang period no pictorial art was free of this influence. Though these eighth century men transcended their traditions and founded new ones, they were the products of a heritage that had been consciously continued for hundreds of years. They were securely wrapped in artistic custom just as they lived securely in the shelter of firmly established social custom. The rhythm of their line was great for the same reason that the rhythm of their life was infinitely fine and secure. Both were founded upon an attempt to reproduce in another medium, the one artistic, the other social, the ideals of order and of continuity which their earliest ancestors had gleaned from their observations of natural phenomena such as the rotations of the stars and the passing of the seasons. Both showed the accumulated strength that is derived from tradition as long as it is in process of development, and since the foundations of their social and artistic tenets were the same, each increased the value and the need of the other. But the artistic products that resulted from such conditions necessarily had about them something impersonal and were bound to remain in technique, in subject, and in style, the expression of a racial rather than an individual point of view. This frankly typical side of Chinese art, including hereditary subject-matter, techniques and compositions, its machinery one might say, which managed to survive far into the Ming dynasty when all originality had gone under—this element of continuity in Chinese art which corresponds exactly to the continuity of their

social structure, can, I think, without seeing it too wilfully, be called Confucian.

The picture before us is just so much more individual as it is less traditional and thereby declares itself as the early fruit of a Taoistic age. It lacks the overwhelming stateliness of the classic product, but it has the spontaneity, the firm structure, the simplicity, and the elemental quality, that characterize all art in its beginnings. Just as the later Chinese paintings of the T'ang dynasty were the outgrowth of an age that was more and more dominated by the ever increasing hold of Confucianism upon the community and were in themselves Confucian in the sense that they exhibit a preponderating tradition, so this painting shows both in its style and in its structure that it was the product of that age in which the Chinese were for the first and only time less institutionalized and more Taoistic in their tendencies. Its dominant characteristics are a feeling for composition, a determination to subordinate the part to the whole, and a feeling for intrinsic form as contrasted with visible reality. In these things it wonderfully expresses the Taoist feeling for the relativity of things, their conception of objects as not having their full significance except in contrast with other objects, the awareness of which can be found to an equally intense degree only in the paintings of our own Cézanne. The early picture seeks to express the *Tao* whereas Cézanne was expressing our present-day *monism*, and just as there is no great difference in their philosophic concepts, so there is no great difference in their plastic results. As we know the Chin dynasty, with its predominantly Taoist influences, its Taoist organizations such as that of the "*Seven Wise Men of the Bamboo Grove*", and more particularly as we know Wang Hsi-chih through his essay of the *Epidendrum Pavilion*, with its typically Taoist attitude toward nature and its belief that the eternal can be found only within the actual, considering in short, his interests and his motives, we find in such a painting as this precisely that seeking for the meaning of form which would necessarily be evolved by men who lived and thought as did Wang Hsi-chih.

In order to make my point clear, let us for a moment compare the character of this painting with either of the two paintings by Hsi-chih's contemporary, Ku K'ai-chih, that are known to us,



namely, the scroll at the British Museum and that in the collection given by Charles L. Freer to the Smithsonian Institution. Though these paintings are only slightly later in period, they are as far apart in subject matter, style, and technique as any paintings could be. The explanation of this contrast lies in the fact that Ku K'ai-chih's mentality was as *Confucian* as that of Wang Hsi-chih's was *Taoist*. The former chooses court scenes and an imperial setting, the exquisite objects needed by a highly developed civilization, and the situations that arise from the impact of man upon man; he loves to portray the pomp of a highly organized social structure and sought to increase through illustrations the didactic efficacy of ancient Confucian texts. For these purposes he used an art that he had learned from the stone etchings of his Han forefathers just as he had learned from them the ideals he wanted to convey. He is, even at that early age, as wholly *within* the traditional side of Chinese art as Wang Hsi-chih is *without* it. The one naturally turns to figure painting and to the primitive tree and other forms with which Han art has made us so familiar, whereas this painter, with Taoist fervor, turns wholly to the precepts of nature for guidance, thinks in terms that need no human figure to express them, and evolves both tree and rock forms, for which, as yet, we find no earlier precedent. His rhythm is as free as Ku K'ai-chih's is determined by previous conditions, and though I know nothing about Ku K'ai-chih's life, I should be willing to surmise that it was as frankly *official* and *social* in its tone as Wang Hsi-chih's was *literary* and *remote*. In Ku's painting we already feel how easily Chinese pictorial art might have remained a set and formal thing had it not been for the constant re-inspiration and flexibility which Taoism brought to it through an uninterrupted contact with nature, and its insistence upon the maintenance of personal freedom. We can, on the other hand, appreciate that with the union of these two different and powerful contributions to life and art—and every Chinese scholar felt within his breast both tendencies—the result in later ages could not have been less happy than it was. Thus the importance of the painting we are now considering lies not only in the fact that it is so far the earliest Chinese painting that we possess, but in its being a pure example of that influence which for seven centuries vitalized the whole

development of Chinese art. As long as Taoism remained powerful, Confucianism remained elastic; when it degenerated into mysticism and magic, Confucianism became the rigid, formal, bureaucratic thing that has for so long blinded the modern world to China's former greatness. And the history of Chinese pictorial art is the reflection of the history of these interactions.

A painting such as this is illuminating, not only because it helps us to define and isolate the Taoist as well as the Confucian contribution to Chinese art, but because it forces us to realize as absurd the somewhat prevalent Occidental belief that Buddhism brought to China the love for the depiction of nature. There can be no question, as early as this, of a Buddhist influence, for none of these early literati were Buddhists, and at this time the painting of foreign Buddhist subjects had but barely begun. Just as Hui-tsung claims for Hsi-chih that he "*comprehends the germ of all future learning*", so this picture comprehends the germ of all Chinese landscape paintings and the source is not foreign, not Buddhist, but indigenous and Taoist in its origin.

Technically, it is interesting to see the many beginnings which this painting has to show; the emphasis, for example, of the rock formations through dark spottings that later were used so effectively (and later still so meaninglessly) to bring out the rhythm of succeeding mountain ranges; the feeling out of distant crags through a faint wash of ink in which the T'ang and Sung masters, for the successful expressing of Taoist emotion, greatly excel the present example. Such things give one a delightful sense of what it would be like to live history backward, as for a fact, we are living the history of Chinese art. There is, on the other hand, in this primitive painting a slight use of chiaroscuro which later was entirely renounced. It is the result, no doubt, of a feeling for actuality that immediate contact unconsciously gave, for later the forms are always seen in the full ambient light of day, as a Taoist would necessarily want to see them; in a world of evanescences, the little tricks of sunshine, and all the other lighter passing things, could not hold the philosophic fancy, and only the solidest reality emphasized by other solidities could have a quality that would seem at all enduring. The broad handling of the ink to achieve both volume and perspective and the sensitive but powerful use of line, help to clear up

for us the difficult problem of the contributions of Chinese calligraphy to Chinese painting, and show that Mi Fei was technically not so startling an innovator as we had hitherto supposed him to be. The great significance of each form is achieved through an exquisitely developed feeling for the expressive modulations in broad masses of ink or through an uncanny skill in the shading of the line—both methods the result of age-long calligraphic experiment. Mi Fei, who was also above all things a calligraphist, was evidently carrying on what may be called the calligraphic style of painting. He never quite achieved the sonorous quality of the painting before us, nor has his ink ever the same brilliancy, the same depth and lustre; and since he constantly speaks of Wang Hsi-chih as his master, the close relationship of Mi Fei's art to this much earlier and much greater painting is an additional reason for believing that it must have been the work of that same master to whom Mi Fei so often and so lovingly alludes.

Though for a full appreciation it is helpful to realize that this painting is the work of a man who was so typical an example of his Taoist age, it is to the value of the document itself that I wish to call attention, rather than to the question of its authorship. Even without the famous name that is attached to it, the painting would still announce itself as a primitive Taoist product, the sort of thing that would have been done, had they painted, by that arch-rebel and lover of liberty, Tao Yüan-ming, or any one of "*The Seven Wise Men of the Bamboo Grove*". Its importance to us lies in the definition which it gives to the autochthonous elements of Chinese pictorial art, and in the fact that it establishes a point of departure for the study of the evolution of Chinese landscape painting, making it more possible to determine what the native contributions were to the technique and the plastic content of the later paintings and what, if anything, the Chinese owe in this field to the influence of their foreign associations.

AGNES E. MEYER

## DIE ERSTEN KENNTNISSE CHINESISCHER SCHRIFTZEICHEN IM ABENDLANDE

VON O. NACHOD

### A. Abendländische Kunde vom chinesischen Schriftwesen vor Er- schließung des Schifffahrtsweges

Man sollte meinen, daß ein so eigenartiges, sinnreiches und vom unsrigen völlig abweichendes Schriftsystem wie das über ganz Ostasien verbreitete chinesische von Anfang an in besonderem Maße die Aufmerksamkeit fremder Beobachter auf sich hätte ziehen müssen. Sehr spärlich nur allerdings sind die abendländischen Angaben über China überhaupt unter der Han - Dynastie (206 vor bis 221 n. Chr.), unter der der erste etwas regere Verkehr mit dem Westen einsetzt<sup>1</sup>. Zum zweiten Male entwickeln sich lebhaftere Beziehungen des Reiches der Mitte zu westlichen Gebieten unter der T'ang - Dynastie (618—906), jener Glanzzeit Chinas, da seine im Herzen des Reiches gelegene alte Hauptstadt Ch'ang-an, das heutige Singanfu, einen Treffpunkt bildet von Vertretern der verschiedensten Völker und Kulte nicht nur ganz Asiens, sondern darüber hinaus<sup>2</sup>. Doch auch aus diesem Zeitabschnitt sind Berichte über China in der abendländischen Literatur

<sup>1</sup> Zusammenstellung der Literatur bei H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, 2. Aufl., Paris 1904—1907, Bd. III: *Connaissances des peuples étrangers sur la Chine. Temps anciens et moyen âge*, S. 1917—2062, 3173—3176, besonders *Grecs et Romains*, S. 1919—1923. Vgl. auch H. Yule, *Cathay and the Way thither*; being a collection of Medieval Notices of China, translated and edited. Hakluyt Society, Bd. 36/37, 2 Bde., CCLIII, 596, XCVIII S. London 1866, 1. Aufl. (neue Aufl. 4 Bde. im Erscheinen seit 1913); s. Bd. I, S. XXXIII—LXVI, CXLIV—CLVIII mit Auszügen aus verschiedenen Texten. Ferner F. v. Richthofen. *China*. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien Bd. I, Berlin 1877, S. 444—527, 623—627. — F. Hirth, *China and the Roman Orient*, Leipzig-München 1885.

<sup>2</sup> Vgl. A. Lloyd, *Formative Elements of Japanese Buddhism*, Transactions Asiatic Society of Japan 35 (1908), S. 200—201.



nur ganz schwach vertreten<sup>1</sup>. Erst der dritte Aufschwung in den Beziehungen zwischen Abendland und Fernem Osten, der im 13. und 14. Jahrhundert stattfindet, hauptsächlich unter der fremdenfreundlichen, in Peking residierenden Mongolen-Dynastie der Yüan (1206 oder 1280—1368), zeitigt auch eine ansehnliche Reihe abendländischer Werke, die China betreffen<sup>2</sup>.

Die Annahme liegt nahe, daß sorgfältig beobachtende Persönlichkeiten, wie Marco Polo und die verschiedenen Missionare, die z. T. in der Eigenschaft von Gesandten des Papstes oder des Königs von Frankreich längere Zeit in China weilten, auch Schriftstücke und Bücher in der manchen von ihnen gewiß nicht verschlossen bleibenden Sprache des Landes<sup>3</sup> heimbrachten; bildet doch der Buchdruck in China eine damals bereits seit etwa einem Jahrtausend gepflegte Erfindung<sup>4</sup>. Dennoch scheint aber in jenen Werken gerade die Schreibweise der Chinesen noch kaum besondere Beachtung zu finden, geschweige denn eine Wiedergabe von Schriftzeichen schon versucht zu werden. In der Tat enthält unter ihnen allen wohl nur ein einziges eine zwar nur kurze, aber immerhin treffende Kennzeichnung des chinesischen Schriftwesens. Es ist der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in China weilende, flämische Franziskaner Wilhelm Ruysbroek (auch Rubruquis, Rubruck und ähnlich geschrieben)<sup>5</sup>, der berichtet, daß die Chinesen mit

<sup>1</sup> Cordier, ebenda, S. 1923—1929; s. auch Bd. II, S. 765—781. Ferner Yule, ebenda, Bd. I, S. LXXVII—CXV, CLIX—CLXXXVI. — Richthofen, ebenda, S. 527—578, 627—631.

<sup>2</sup> Cordier, ebenda, S. 1929—2048. Yule, ebenda, Bd. I, S. CXV—CXXXV, CLXXXVI—CXCVI, 1—250; Bd. II, S. 253—548. — Richthofen, ebenda, S. 578—622, 631—644. — Ferner E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*. Fragments towards the knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century. 2 Bde., London 1888.

<sup>3</sup> Yule, der verdienstvolle Herausgeber und Erläuterer von Polos Werk, verneint allerdings entschieden, daß Chinesisch zu den verschiedenen, von Polo erlernten fremden Sprachen zähle (*The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, 2. Aufl., 2 Bde., London 1875; Bd. I, Introduction S. 107, und Bd. I, S. 28—30).

<sup>4</sup> St. Julien und P. Champion, *Industries anciennes et modernes de l'Empire Chinois d'après des notices traduites du Chinois*. Paris 1869, S. 153—154. — Terrien de Lacouperie, *Western origin of the early Chinese civilisation*. London 1894, S. 345.

<sup>5</sup> W. W. Rockhill, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253—1255, as narrated by himself, with two Accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine*. Translated from the Latin, and edited, with an Introductory Notice. London 1900. Hakluyt Society, 2 Ser., Bd. 4; LVI, 304 S.

einem Pinsel schreiben, wie ihn die Maler benutzen, und daß ein einziges Zeichen die verschiedenen Buchstaben enthalte, die ein ganzes Wort umfaßt<sup>1</sup>. Einer der berufensten Sachkenner bezeichnet diese Stelle als die *erste Angabe über chinesische Schrift in abendländischen Werken*<sup>2</sup>, und sie bleibt für ein paar Jahrhunderte wohl auch die einzige nähere Würdigung<sup>3</sup>. Der bloße Vermerk, daß die Chinesen eine eigene Schrift haben, findet sich allerdings schon im Berichte des ein paar Jahre vor Ruysbroek das Mongolenreich als päpstlicher Legat besuchenden Franziskaners Plano di Carpini (1245—1247)<sup>4</sup>.

## B. Erste Veröffentlichung chinesischer Schriftzeichen

### 1. Widerspruchsvolle Angaben in der Literatur

Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nachdem durch die Umseglung des Kaps der Guten Hoffnung der Seeweg nach Indien gefunden und im Anschluß hieran die Schifffahrt und da-

<sup>1</sup> Rockhill, ebenda, S. 201—202, § 329: „*They (i. e., the Cathayans) write with a brush such as painters paint with, and they make in one figure the several letters containing a whole word.*“ — Yule, *Cathay and the way thither*, Bd. I, S. CXXVI bis CXXVII, gibt die Stelle nebst einem den Druck erwähnenden vorhergehenden Vermerk wie folgt wieder: „*The common money of Cathay consists of pieces of cotton paper about a palm in length and breadth, upon which certain lines are printed resembling the seal of Mangu Chan. They do their writing with a pencil such as painters paint with, and a single character of theirs comprehends several letters so as to form a whole word.*“

<sup>2</sup> Rockhill, ebenda, S. 202, Anm. 1: „*This is the earliest reference to Chinese writing found in western works.*“

<sup>3</sup> Yule, ebenda, S. CXXVII, Anm. 1: „*Neither Marco Polo, nor, I believe, any other traveller previous to the sixteenth century, had the acumen to discern the great characteristic of the Chinese writing as Rubruquis has done here.*“

<sup>4</sup> *Recueil de Voyages et de Mémoires*, publié par la Société de Géographie, Tome IV, Paris 1839, S. 399—779: *Relation des Mongols ou Tartares*. Par le frère Jean du Plan de Carpin . . . publié . . . par M. d'Avezac, S. 399—602: *Notice sur les anciens voyages de Tartarie en général, et sur celui de Jean du Plan de Carpin en particulier*. — S. 603—779: *Johannis de Plano Carpini Antivariensis Archiepiscopi Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*. Kap. V, § 1, N. vi, S. 653: „*Kitai autem, de quibus superius diximus, homines sunt pagani, qui habent litteram specialem . . .*“ Unter den verschiedenen frühen Übertragungen ist allerdings eine, in der an dieser Stelle von eigener Sprache nur, aber nicht von Schrift die Rede ist (G. B. Ramusio, *Delle Navigationi et Viaggi*, Bd. II, Venedig 1583, Kap. 7, Rücks. 235: . . . *Sono li Kithai huomini pagani, che hanno linguaggio per se . . .*“). Dagegen lautet sie auch in vorhandenen Handschriften des lateinischen Originaltextes: „*Sunt autem Kytai homines pagani, habentes litteram specialem*“ (The

mit ein regerer Verkehr auch nach dem Fernen Osten erschlossen war, werden Abbildungen von chinesischen Schriftzeichen in abendländischen Werken veröffentlicht. *Wo* und *wann* aber dieses zum ersten Male erfolgt, darüber lauten die Angaben in der Fachliteratur, z. B. in angesehenen Nachschlagebüchern wie in beachtenswerten Katalogen von Buchhändlern, merkwürdigerweise durchaus nicht übereinstimmend.

Das als bibliographischer Ratgeber vielbewährte große Handbuch von Brunet<sup>1</sup> bezeichnet die zuerst 1585 veröffentlichte Beschreibung Chinas von Gonzalez de Mendoza als das Werk, in dem zum ersten Male chinesische Zeichen in Europa erscheinen<sup>2</sup>. Der gleiche Vermerk findet sich, wohl nach Brunet, der als Quelle für die Aufzählung der verschiedenen Ausgaben des Werkes Mendozas angeführt wird, in der inhaltreichen Einleitung von R. H. Major zur Hakluyt-Ausgabe jener Schrift<sup>3</sup>. Vermutlich gestützt auf Brunet oder auf Major, vertritt noch 1895 dieselbe Ansicht ein mit der Bücherwelt des Fernen Ostens so vertrauter und verdienstvoller Forscher wie Retana<sup>4</sup>. Auch bekennt sich hierzu noch 1905 der rühmlichst bekannte russische Orientalist Barthold, der ebenfalls die Hakluyt-Ausgabe des Mendoza benutzt, in seinen Vorlesungen an der Universität Petersburg<sup>5</sup>.

Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis as printed for the first time by Hakluyt in 1598 together with some shorter pieces. Edited by C. B. Beazley. London, Hakluyt Society 1903, Ergänzungsband zu Serie II, Vol. 4, S. 82).

<sup>1</sup> Jacques-Charles Brunet, *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, 5. Aufl., 6 Bde., Paris 1860—65.

<sup>2</sup> Ebenda, Bd. II, S. 1661—1662: „*Ouvrage tiré du Chinois, et dans lequel parurent pour la première fois, en Europe, les caractères de cette langue*“. Dagegen läßt Brunet bei den „*Cartas*“ von 1570 und 1575 (Bd. I, S. 1601) sowie bei Ortelius (Bd. IV, S. 242) das Vorkommen von chinesischen Zeichen unerwähnt.

<sup>3</sup> *The History of the Great and Mighty Kingdom of China and the Situation Thereof*. Compiled by the Padre Juan Gonzalez de Mendoza. And now reprinted from the early translation of R. Parke (London 1588). Edited by Sir George T. Staunton. With an Introduction by R. H. Major. Hakluyt-Society Bd. 14/15, London 1853—54. Bd. I, S. LXXXII: „*This interesting and important little volume is also remarkable as being the first European work in which Chinese characters were printed.*“

<sup>4</sup> W. E. Retana, *Epítome de la Bibliografía General de Filipinas* = Archivo del Bibliófilo Filipino, Bd. I, N. XI, Madrid 1895, S. 4: „*Dicha edición principe (die Mendoza-Ausgabe von Rom 1585) lleva caracteres de la escritura sinica: es, pues, la primera obra impresa en Europa que los contiene.*“

<sup>5</sup> W. Barthold, *Die geographische und historische Erforschung des Orients mit besonderer Berücksichtigung der russischen Arbeiten*. Aus dem Russischen übersetzt



Cordier aber knüpft in seiner grundlegenden „*Bibliotheca Sinica*“ wie auch in seiner „*Bibliotheca Japonica*“ an ein Werk über die Sprachen der Welt von Claude Duret von 1613 den Vermerk, die Ansicht, daß hier zum ersten Male chinesische Zeichen vorkämen, sei irrig; sie fänden sich vielmehr schon in den „*Cartas*“ von Alcalá 1575, einer der Sammlungen von Jesuitenbriefen aus Japan, sodann im „*Theatrum Orbis*“ von Ortelius, Antwerpen 1584, und in dem genannten Werke von Mendoza von 1585<sup>1</sup>. In dem sehr wertvolle Bücherschätze darbietenden neuesten Katalog „*Asien*“ (1918, N. 455—457) der Weltfirma K. W. Hiersemann in Leipzig wird zwar bei dem Werke von Mendoza die bereits angeführte Angabe von Brunet abgedruckt (Kat. 456, N. 409); im gleichen Katalog wird aber auch die von Cordier genannte Ausgabe der „*Cartas*“ von Alcalá 1575 als das früheste Werk bezeichnet, das solche Schriftzeichen enthält<sup>2</sup>.

## 2. Wirklich frühestes Vorkommen in „*Cartas*“ von Coimbra 1570

Ganz zutreffend sind aber auch diese Berichtigungen noch nicht. Denn tatsächlich kommen chinesische Zeichen, die ja in beiden Ländern ganz gleich sind, schon in einer noch etwas früheren Sammlung von Jesuitenbriefen aus Japan vor, in der 1570 zu Coimbra erschienenen, ersten portugiesischen Ausgabe der „*Cartas*“<sup>3</sup>,

von E. Ramberg-Figulla. Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde, herausgeg. von R. Stübe, Bd. 8, Leipzig 1913, S. 44: „... Mendoza 1585, *Historia del gran reyno de la China*‘. Dies war das erste europäische Werk, das uns die chinesischen Schriftzeichen, allerdings gänzlich entstellt, zeigt.“

<sup>1</sup> *Bibliotheca Sinica*, Bd. III, S. 1709, und gleichlautend *Bibliotheca Japonica*, S. 274—275: „On a cru que cet ouvrage était le premier dans lequel on ait employé en Europe des caractères chinois; c'est une erreur; des caractères chinois se trouvent sur la page 72 b de *Cartas* que los Padres . . . Alcalá, 1575, in-4; dans le *Theatrum Orbis* d'Ortelius, Anvers, 1584 et dans le *Mendoza* de 1585.“ — Wo die irrige Angabe bezüglich des Werkes von Duret sich findet, gibt Cordier leider nicht an.

<sup>2</sup> Kat. 456, N. 582: „Auf S. 72 b befinden sich chinesische Schriftzeichen; dieses Werk ist daher das früheste, welches derartige Zeichen enthält, und nicht der Atlas des Ortelius vom Jahre 1584, wie vielfach angenommen wird.“

<sup>3</sup> *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus, q̃ andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India, e Europa, des do anno de. 1549. ate o de. 65.* Coimbra 1570. Eine Ausgabe in Duodez, XVIII, 676 Doppelseiten; auf diese in einem Exemplar der Universitätsbibliothek zu Göttingen von mir benutzte Ausgabe beziehen sich die angeführten Seitenzahlen; eine Oktavausgabe XII, 606, I Doppelseiten.



ein auch schon 1903 in einem spanischen Buchhändlerkatalog erwähnter Umstand<sup>1</sup>.

Es handelt sich dabei um drei verschiedene Schriftstücke: 1. den *Namenszug* in einem Briefe des Daimyō von Hirado von 1555; 2. die Wiedergabe der chinesischen Zeichen für 6 einzelne Worte im Brief von Gago vom 23. Sept. 1555; 3. das Faksimile einer vollständigen *japanischen Urkunde*, der Landschenkung an die Jesuiten in Yamaguchi von 1552 nebst interlinearer Übersetzung, als Nachtrag zum Brief von Vilela vom 28. Okt. 1557. Die drei Schreiben kommen allerdings auch in den „*Cartas*“ von 1570 nicht zum ersten Male vor, sondern wenigstens zwei davon waren schon vorher mehrfach veröffentlicht, wie in der 1565 zu Venedig<sup>2</sup> und in der 1569 zu Löwen herausgegebenen Sammlung<sup>3</sup>, jedoch ohne die betreffende Stelle des Briefes über die Schriftzeichen und ohne diese selbst. Daher bleiben diese Ausgaben für den vorliegenden Zweck außer Betracht. Ferner wäre es möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß jene Schriftstücke auch schon veröffentlicht sind, sei es mit oder ohne die Zeichen, in zwei mir in Deutschland leider unzugänglichen<sup>4</sup> spanischen Ausgaben, erschienen zu Coimbra 1562<sup>5</sup> und 1565<sup>6</sup>, aus denen vermutlich die beiden vorhergenannten Übersetzungen schöpfen.

<sup>1</sup> P. Vindel, N. 14, Madrid 1903: *Catálogo Ilustrado de Obras Españolas de los siglos XII á XVIII*. N. 2618, S. 176—177: „... En los folios CLXI y siguientes se hallan unas muestras de la escritura y letras del Japón, quizá los primeros caracteres japoneses impresos en Europa.“

<sup>2</sup> *Diversi Avisi Particolari dall' Indie di Portogallo*, riceuti dall' anno 1551. sino al 1558. dalli Reuerendi padri della compagnia di Giesv. . . Tradotti nuouamente dalla lingua Spagnuola nella Italiana. Venedig, Tramezzino, 1565. 8 Doppelseiten ohne Nr. und 294 Doppelseiten. — S. 260—263: Baldassar Gago aus Firando 23. Sept. 1555; S. 282—283: Taquanomo Re di Firando 16. Okt. 1555.

<sup>3</sup> *Epistolae Iapanicae, de multorum gentilium in varijs Insulis ad Christi fidem per Societatis nominis Iesu Theologos conuersione* . . . Lovanii . . . 1569. 16 Doppelseiten, 263 S.; Pars altera: 312 S. Tl. I, S. 73—82; P. Baltazar Gagus, 23. Sept. 1555; S. 110—111: Rex Firandi 16. Okt. 1555.

<sup>4</sup> Auf die Suchliste d. Auskunftsbüros d. Deutsch, Bibliotheken vergeblich gesetzt.

<sup>5</sup> *Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la compañía de Iesus, que andan en la India, y otras partes orientales, escriuieron a los de la misma compañía de Portugal*. Desde el año de M. D. LVII. hasta el de lxxj. Tresladadas de Portugues en Castellano. Coimbra, Ioan de Barrera, 1562. IV, 103 Doppelseiten. — 2 Exemplare in Bibliotheca Nacional, Lissabon. — Da diese Sammlung erst mit dem Jahre 1557 beginnt, so könnte sie natürlich von jenen 3 Schriftstücken nur das letzte, den Brief von Vilela von 1557, etwa enthalten.

<sup>6</sup> *Copia de las Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus que andan en el Iapon escriuieron a los de la misma Compañia de la India, y Europa,*

### 3. Übernahme von Zeichen aus den Cartas von 1570 in andere Schriften

Aus den „*Cartas*“ von Coimbra 1570 sind jene 3 Schriftstücke mit den chinesischen Zeichen übernommen in zwei die Fortführung und Erweiterung dieser Sammlung der Jesuitenbriefe bildende Ausgaben, der bereits (S. 239) genannten spanischen von 1575, erschienen zu Alcalá<sup>1</sup>, und einer weit umfangreicheren portugiesischen von 1598 zu Evora<sup>2</sup>. Die Urkunde über die Landschenkung in Yamaguchi nebst den Schriftzeichen gibt auch, vermutlich nach den „*Cartas*“ von 1570, aber mit lateinischer Übertragung, schon das 1573 zu Neapel<sup>3</sup> und 1574 zu Köln veröffentlichte Sammelwerk „*Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum volumen*“<sup>4</sup> vollständig<sup>5</sup> wieder. Ebenso ist sie übernommen mit den chinesischen Zeichen und mit entsprechender Weiterübersetzung in einzelnen später in verschiedenen Sprachen erschienenen Ausgaben von Jesuitenbriefen, deutsch bereits 1586<sup>6</sup>.

### 4. Drei verschiedene Schriftstücke mit chinesischen Zeichen in den Cartas von 1570

#### a) Namenszug des Daimyō von Hirado

Der bloße Namenszug des „*Königs von Firando, Taquanombo*“, der viereckigen Umrahmung nach in Form der üblichen Siegel oder

---

*desde el año de M. D. XLVIII que comēcaron, hasta el pasado de LXIII. Trasladadas de Portugues en Castellano. Coimbra, Iuan de Barrera, y Iuan Aluarez, 1565, X, 478 S. — In den Nationalbibliotheken zu Madrid und Lissabon.*

<sup>1</sup> *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma Compañia, desde el año de mil y quinientos y quarēta y nueue, hasta el de mil y quinientos y setenta y vno. Alcalá 1575. VIII, 315, VI Doppelseiten. Der Nachsatz nebst den chinesischen Zeichen zum Briefe von Vilela fehlt in dieser Ausgabe (Vorderseite 88).*

<sup>2</sup> *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde anno de 1549. até o de 1580. Evora 1598, 2 Bde.; II, 481, 267 Doppelseiten. — In dieser Ausgabe fehlt (I, Vorders. 37) der Namenszug des Daimyō von Hirado.*

<sup>3</sup> Mir nicht zugänglich. Vgl. Cordier, *Bibliotheca Japonica*, S. 59.

<sup>4</sup> J. P. Maffei, *Rerum a Societate Iesu in Oriente Gestarum Volumen*. Köln 1574; XVI Doppelseiten, 472 S. — Die japanische Urkunde S. 453 (bezeichnet 451) bis S. 457.

<sup>5</sup> Mit Ausnahme der Adresse (4 Zeichen) am Schluß (s. S. 251, Anm. 2).

<sup>6</sup> R. Cysatus, *Warhaftiger Bericht Von den New-erfundnen Japponischen Inseln von Königreichen auch von anderen zuvor unbekandten Indianischen Landen*. Freiburg in Uchtland 1586, S. 270—276.

Stempel, bildet das einzige Vorkommen von Schriftzeichen in der Wiedergabe des Briefes dieses Fürsten, des Daimyō von *Hirado* namens *Takanobu* aus dem Geschlechte *Matsuura*, von 1555<sup>1</sup>. Seine Herrschaft erstreckte sich über ein kleines Inselgebiet an der Nordwestküste der südwestlichen japanischen Insel Kyūshū.

#### b) Brief des Paters Gago mit sechs Schriftzeichen

Einige kurze Angaben über das *Schriftwesen der Japaner* sind den chinesischen Zeichen im Briefe des Paters Gago vom gleichen Jahre<sup>2</sup> vorangeschickt. Ihre Schrift wird hier als unvollständig bezeichnet, weil ihnen Buchstaben für einige unserer Worte fehlten,

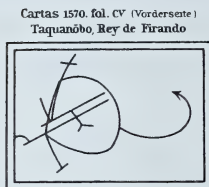


Abb. 1.



Abb. 2.

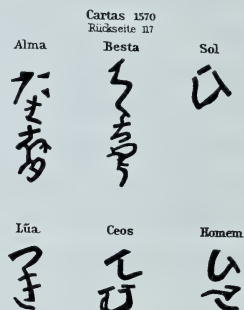


Abb. 3.

so daß sie sie nicht so aussprechen könnten, wie es der Buchstabe verlange, eine wohl auf das Fehlen des Konsonanten „l“ und der schwierigen Wiedergabe einiger dem Portugiesischen eigentümlichen Laute (z. B. „ão“, „õe“) zurückgehende Behauptung. Ferner hätten die Japaner zwei Arten von Schrift, die veranschaulicht werden durch Wiedergabe zuerst in Druck und dann in Kursiv von den *Zeichen für Seele, Vieh, Sonne, Mond, Himmel und Mensch*. Die erste (s. Abb. 2) habe mehr als eine Bedeutung; so bezeichne das Zeichen für Seele auch „Dämon“. Dieser Art bedienten sich besonders die Vornehmen, während die andere (Kursiv, s. Abb. 3) allgemeiner verbreitet sei und nur eine Bedeutung habe; in ihr

<sup>1</sup> „*Taquanôbo, Rei de Firando*“ an Pater Melchior Nuñez aus Hirado vom 16. Okt. 1555. Cartas von Coimbra 1570, Vorderseite 105; s. Abb. 1. Etwas verkleinert in Cartas von Alcala 1575, Rückseite 68. — Vgl. S. 241, Anm. 2.

<sup>2</sup> *Baltasar Gago an die Brüder der Gesellschaft Jesu von Indien und Portugal aus Hirado* 23. Sept. 1555. Cartas von Coimbra 1570 Rück. 108 bis Vorders. 118; Cartas von Alcala 1575, Rück. 69 bis Vorders. 73; Cartas von Evora 1598, Rück. 38 bis Rück. 41.

schrieben auch sie, die Jesuiten, die Bücher<sup>1</sup>. Die verschiedene Bedeutung haftet in Wirklichkeit natürlich dem Begriffe und dem ihn vertretenden Wortzeichen an, gleichviel ob Druck oder Kursiv oder in welcher Schreibart das Zeichen wiedergegeben wird.

### c) Brief von Pater Vilela mit japanischer Urkunde

Eine vollständige *japanische Urkunde* (s. Abb. 4) endlich enthält ein Nachsatz zum Briefe von Pater Vilela vom 29. Okt. 1557<sup>2</sup>. Das mit interlinearer portugiesischer Übersetzung versehene, in Faksimile wiedergegebene Schriftstück ist in photographischer Ausführung bereits veröffentlicht, einmal nach der ersten Ausgabe in den Cartas von Coimbra 1570 (Oktavausgabe, Vorderseite CLXI bis Rückseite CLXIII) in einer sehr gründlichen Abhandlung unter dem Titel „*A propos d'un document historique*“ von M. Steichen<sup>3</sup> und sodann nach der Ausgabe von Evora 1598 (Vorderseite bis Rückseite 61) von L. Delplace in seinem reich beurkundeten Werke „*Le Catholicisme au Japon*“<sup>4</sup>. Einer wissenschaftlichen Untersuchung unterwarf die Urkunde und ihre ursprüngliche Übertragung zum ersten Male Sir Ernest Satow unter Verwertung auch japanischer Quellen in seiner Abhandlung „*Vicissitudes of*

<sup>1</sup> „*A sua escretura he imperfeita, porq̃ lhe faltão letras pera algũs palauras nossas, de maneira que as não podem pronunciar com a letra que pede, tem duas maneiras de letras, mas nos pronunciamos, & escreuemos todas as suas palauras, o que elles não podem.*“ Folgen die chinesischen Zeichen in Druckschrift (s. Abb. 2) überschrieben: Alma Besta Sol Lũa Ceos Homem. „*Estas letras de Iapão primeiras, tem duas signifições, & algũas dellas mais, como esta primeira de riba, q̃ quer dizer alma, tambem quer dizer demonio. São estas letras que se prezão os principaes de saber, est outras a baixo são letras que mais cõummente se sabem, & não tem, nem soão mais que a primeira signifição, & nestas escreuemos os liuros.*“ Folgen die 6 Zeichen in Kursiv mit gleicher Überschrift (s. Abb. 3). Portugiesischer Text nach den Cartas von Evora 1598 Vorders. bis Rück. 41, orthographisch etwas abweichend vom Texte der Cartas von 1570, Rück. 116 bis Rück. 117. — Spanische Übersetzung in Cartas von Alcalá 1575, Rück. 72.

<sup>2</sup> *Gaspar Vilela an Väter und Brüder in Indien und Europa*, aus Hirado vom 29. Okt. 1557. Cartas von Coimbra 1570. Rück. 155 bis Vorders. 182; Nachsatz Vorders. 177 bis Vorders. 182. Cartas von Alcalá 1575, Rück. 82 bis Vorders. 88, aber ohne den Nachsatz mit den chinesischen Zeichen. Cartas von Evora 1598, Vorders. 54 bis Rück. 61; Nachsatz Vorders. bis Rück. 61.

<sup>3</sup> *Mélanges Japonais* 7, 1910, S. 320—339, mit Übersetzung und Transkription. Zwischen S. 326 und 327 die Photographie der Urkunde, nach der die hier S. 244—249 beigefügte Abb. 4 hergestellt ist.

<sup>4</sup> Brüssel, 2 Bde. 1909—1910; s. Bd. I, S. 35—36.



Do anno M.D.lviij. clxj

¶ Além da renda, e campos de que fálão as cartas acima, que deu el Rey de Bungo aos padres, para no Facata, e Bungo fazerem Igrejas lhes deu outro na cidade de Amanguche eincoenta legoas de Bungo. A doação se posa aqui para verem a maneyra de suas escrituras, aluaras, e letra. E cada figura de stas significa o que vay sobrella.

O Duque

do Reyno  
de Çuo,

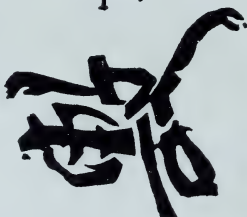
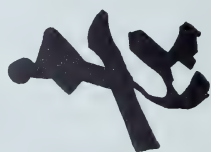
do Reyno  
Nangato,



do Reyno  
Bugen,

do Reyno  
Chicugen  
caqui,

do Reyno  
Iuami.



X

Abb. 4, Blatt 1. Japanische Urkunde aus Cartas von 1570.

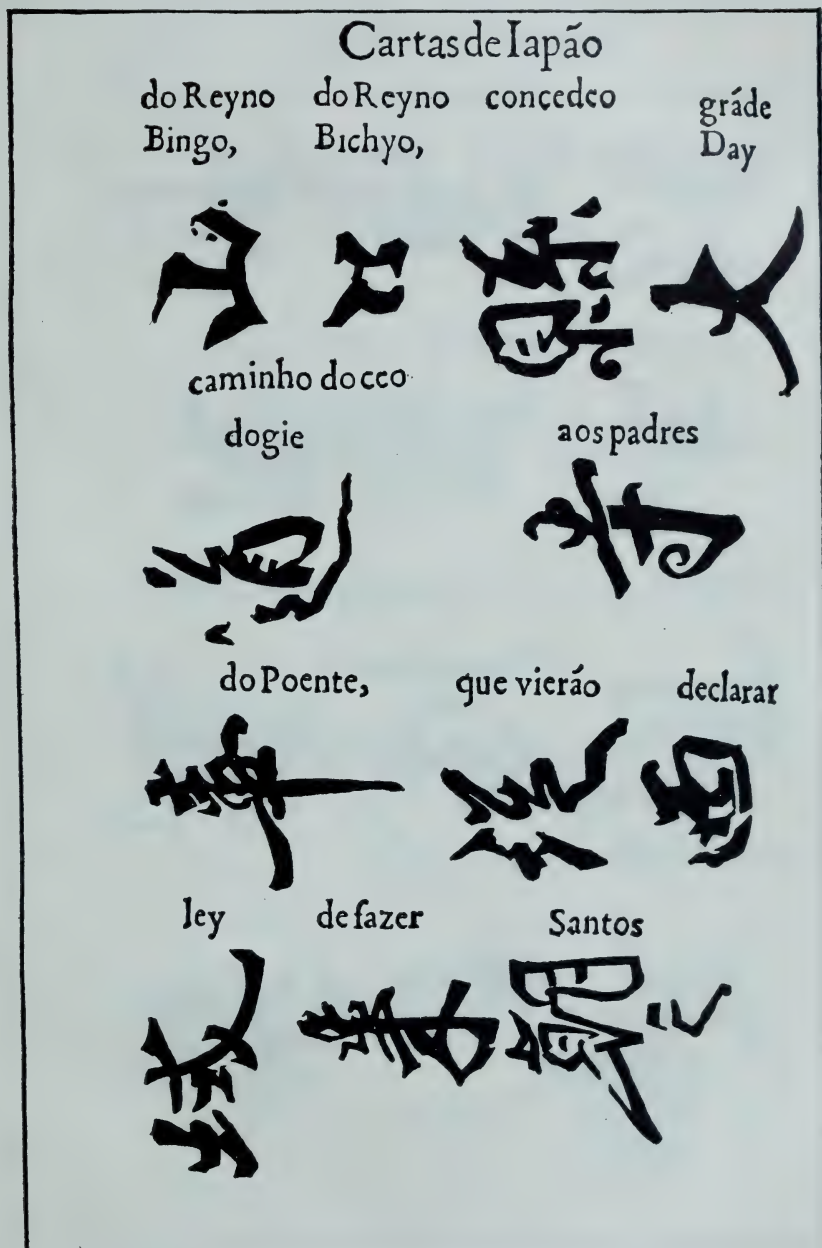


Abb. 4, Blatt 2. Japanische Urkunde aus Cartas von 1570.



Abb. 4, Blatt 3. Japanische Urkunde aus Cartas von 1570.

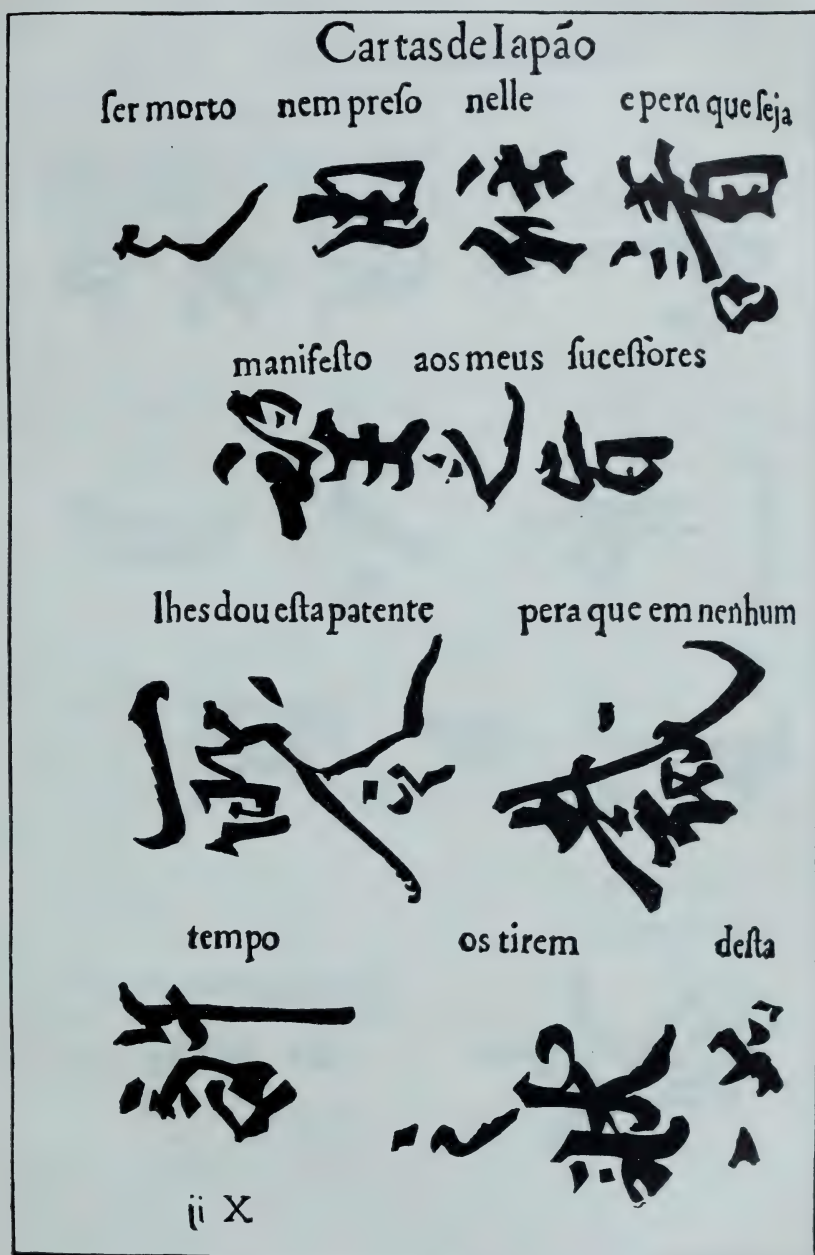


Abb. 4, Blatt 4. Japanische Urkunde aus Cartas von 1570.



Doannode M.D.lvij. clxiiij

Rey que agora gouerna.  
do Reynado de Teybū, anno

posse

21.

do

oytaço

mes

2

8.

dias.

O Duque

o nome

Daidiquiboçat

final

X iiij

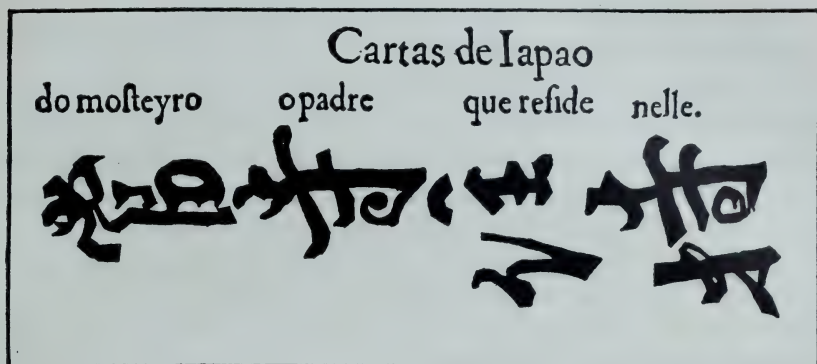


Abb. 4, Blatt 6. Japanische Urkunde aus Cartas von 1570.

the Church at Yamaguchi from 1550 to 1586“<sup>1</sup>. Er hatte das Schriftstück gefunden in dem zuvor erwähnten Sammelwerke Maffeis „*Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum volumen*“ (Köln 1574, s. S. 241 Anm. 4), nach dem er es in Faksimile wiedergibt ohne die getrennt von ihm abgedruckte interlineare lateinische Übertragung, aber mit Beigabe des japanischen Textes in deutlich lesbaren Druckzeichen nebst Aussprache in der japanischen Silbenschrift „*Katakana*“ und richtiger Übersetzung. Eine nähere kritische Würdigung der Urkunde, gestützt auf die Ergebnisse Satows und weiterer japanischer Quellen, enthält sodann das grundlegende Werk von H. Haas, „*Geschichte des Christentums in Japan*“<sup>2</sup>.

Eine von Vilela der Urkunde vorausgeschickte *Vorbemerkung* lautet wie folgt:

*Außer dem Einkommen und den Feldern, wovon die vorstehenden Briefe sprechen, und welche der König von Bungo<sup>3</sup> den Vätern gab, damit sie in Hakata<sup>4</sup> und Bungo Kirchen errichten, gab er ihnen ein anderes in der Stadt Yamaguchi<sup>5</sup>, 50 Meilen von Bungo. Die Schenkung ist hierhergesetzt, damit man sehe die Art ihrer (der*

<sup>1</sup> *Transactions Asiatic Society of Japan*. Bd. 7, 1879, Neudruck 1888, S. 137 bis 166.

<sup>2</sup> 2 Bde. *Supplement der Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1902—1904*; s. Bd. II, S. 51—60.

<sup>3</sup> Damals der Daimyō Yoshishige oder Sōrin (1530—1587) aus dem Hause Ōtomo, der 1578 das Christentum annahm mit dem Taufnamen Franz. Die Provinz Bungo, sein Stammland, liegt an der Nordostküste der Insel Kyūshū.

<sup>4</sup> Hafen der Provinz Chikuzen im Norden der Insel Kyūshū.

<sup>5</sup> Die damals sehr große und üppigen Reichtum entfaltende Hauptstadt der Provinz Suwō (oder Suō) an der Südwestspitze der Hauptinsel Hondo.

Japaner) *Schriftstücke, Patente und Buchstaben. Und jedes dieser Zeichen bedeutet, was darüber steht*<sup>1</sup>.

Der hierauf folgende *portugiesische Interlineartext der Urkunde* hat nachstehenden Wortlaut:

*Der Herzog des Reiches von Suō, des Reiches Nagato, des Reiches Buzen, des Reiches Chikuzen und Aki, des Reiches Iwami, des Reiches Bingo, des Reiches Bitchū bewilligt den Großen (Dai) Weg des Himmels (Dogie)*<sup>2</sup> *den Vätern des Westens, die kamen, zu erklären das Gesetz, Heilige zu machen, gemäß ihrem Begehr, bis ans Ende der Welt; welcher ist ein Gelände, das in der großen Stadt Yamaguchi liegt, mit Privilegien, daß niemand darin könne getötet oder gefangen-genommen werden, und damit es offenbar sei für meine Nachfolger, gebe ich ihnen (den Priestern) dieses Patent, damit sie ihnen zu keiner Zeit diesen Besitz entziehen.*

*Der König, der jetzt regiert. Regierung (eigentlich „Nengō“ oder Zeitabschnitt) Tembun 21. Jahr (= 1552) 8. Monat 28. Tag. Der Herzog namens Daidiquiboçat (Daidōji Bosatsu?). Siegel (Namens-zug). An des Klosters Vater, der darin seinen Sitz hat*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> „*Alem da renda, & campos de que falão as cartas acima, que deu el Rei de Búngo aos padres, pera no Facàta, & Búngo fazerem igrejas lhes deu outro na cidade de Yamánguche cincoenta legoas de Búngo. A doação se pos aqui pera verem a maneira de suas escrituras, aluares, & letra. E cada figura destas significa o que vai sobre ella.*“ Portugiesischer Text nach der Ausgabe der Cartas von Evora 1598, der in der Orthographie etwas abweicht von der von Coimbra 1570. Auch fehlt in dieser, allerdings nur in der von mir benutzten Duodezauflage (Vorders. 177), der Vermerk „*E cada figura . . . sobre ellà*“; dagegen enthält die Oktavausgabe laut der photographischen Wiedergabe bei Steichen (S. CXLI, s. Abb. 4) auch diese Stelle. — Französische Übersetzung bei Steichen, S. 329—330.

<sup>2</sup> Daidōji oder Großer Weg des Himmels ist der Name des Tempels der Schenkung.

<sup>3</sup> „*O Duque do Reino de çuo do Reino Nangáto do Reino Bugên, do Reino Chicugên e àqui do Reino Iuami. do Reino Búngo, do Reino Bichyo, Concedeo grande Day caminho do ceo dogie aos padres do Poente que vierão declarar lei de fazer Santos conforme a sua vontade ate o fim do mundo que he hum chão que está dentro de Yamánguche grande cidade com privilegios que ninguem possa ser morto nem preso nelle, & pera que seja manifesto aos meus sucessores hes dou esta patête, pera q̃ em nenhũ tempo os tirem desta posse.*

*Rei que agora gouerna do reinado de Teybũ, anno 21 de oitauo mes 28. dias. O Duque o nome Daidiquiboçat sinal do mosteiro o padre que reside nelle.*“ Portugiesischer Text nach der Ausgabe der Cartas von Evora 1598, der in der Orthographie etwas abweicht von der von Coimbra 1570. — Französische Übersetzung bei Steichen, S. 330. — Wiedergabe der lateinischen Übersetzung aus Maffei, *Rerum a Societate . . .* bei Satow, S. 148, und Haas, S. 55—56.

Dieser interlineare portugiesische Text — und somit auch alle die weiteren Übertragungen desselben — entspricht aber in Wirklichkeit nicht nur nicht im mindesten, wie Vilela behauptet, bei jedem einzelnen Ausdrücke dem darunterstehenden Schriftzeichen, sondern er stimmt mit dem ganzen japanischen Text der Urkunde fast überhaupt nicht überein. Merkwürdigerweise ist übrigens auch bei den weiteren Übertragungen in andere Sprachen stets ganz unbemerkt geblieben, daß die chinesischen Zeichen im Vergleich zum Interlineartext nicht richtig stehen, sondern sämtlich nach links auf der Seite liegen<sup>1</sup>.

In Wirklichkeit besagt vielmehr der japanische Text<sup>2</sup> laut der deutschen, „möglichst wörtlichen Übersetzung“ von Haas (S. 52): „*Betreff: Daidōji (= Tempel des Großen Wegs), Provinz Suwō, Kreis Yoshiki, Bezirk Yamaguchi.*

*Die von westlichen Landen hierher gekommenen Priester wollen, um das Gesetz des Buddha zur Entwicklung zu bringen, jenen Tempel und Haus gründen und errichten.*

*Diesem Ansuchen und Wunsche stattgebend, wird dieses die Erlaubnis gebende Dokument ausgefertigt.*

28. Tag des 8. Monats des 21. Jahres Tembun (16. Sept. 1552).  
Suwō no Suke.

*Erhabenes Siegel.“*

Hierzu kommen noch die in der von Haas benutzten Ausgabe

<sup>1</sup> Bei der photographischen Wiedergabe aus den Cartas von 1598 bei Delplace ist ferner nicht vermerkt, daß jede Seite aus zwei nicht sichtbar getrennten Längshälften besteht, eine Scheidelinie, ohne deren Berücksichtigung die richtige Reihenfolge der Zeichen verwirrt wird.

<sup>2</sup> Transkription bei Haas, S. 52: „*Suwō shū Yoshiki gun Yamaguchi agata Daidōji koto wa sei yuki yori raichō no sō buppō shō-ryū no tame kano chike wo sōken subeki no yoshi seibo no mune ni makase saikyo seshimuru tokoro no jō kudan no gotoshi.*

*Tembun nijū ichi nen hachigatsu nijū hachi nichi.*

*Suwō no Suke*

*Oshiji.“*

Vgl. die bis auf unbedeutende Abweichungen übereinstimmende Transkription bei Steichen, S. 329. Nur steht hier noch außerdem am Schluß „*Tōji jūji (Au propriétaire du susdit temple)*“; bei dem von Haas benutzten Text Maffei's fehlen die entsprechenden vier Schriftzeichen nebst deren Übersetzung. — In der Ausgabe von Coimbra 1570 wird das erste Schriftzeichen, das der ersten Silbe des Wortes „*Suō*“ entspricht, umrahmt von einem Viereck (s. Abb. 4), welches das der Originalurkunde aufgedruckte Siegel markiert (vgl. Satow, S. 149, und Steichen, S. 329, Anm.). In den Cartas von Evora 1598 dagegen ist dieses Viereck nicht angebracht.



Maffeis fehlenden Schlußworte „*An das Oberhaupt dieses Tempels*“ (s. S. 251 Anm. 2)<sup>1</sup>.

Eine leidlich hiermit übereinstimmende, wenn auch nicht gerade, wie behauptet, wörtlich aus dem Japanischen übersetzte Übertragung<sup>2</sup> enthält übrigens schon eine handschriftliche und bisher leider nur erst in wenigen Teilstücken veröffentlichte, sehr beachtenswerte Geschichte der Japanischen Kirche<sup>3</sup>, verfaßt von Jesuiten, die von 1575—1634 im Inselreiche wirkten<sup>4</sup>. Irrigerweise wird hier allerdings als Empfänger der Urkunde Xavier, der berühmte geheiligte Begründer des japanischen Christentums, angegeben, obgleich dieser damals gar nicht mehr in Japan war, das er bereits etwa ein Jahr vor dem richtig angeführten Datum der Urkunde<sup>5</sup> verlassen hatte<sup>6</sup>.

Natürlich ist die *wissenschaftliche Kritik* eifrig bemüht gewesen, wenn auch nicht immer ganz übereinstimmend, jene auffallenden

<sup>1</sup> Vgl. die ebenfalls auf der Ausgabe Maffeis beruhende englische Übersetzung bei Satow, S. 148, und die auf den „*Cartas*“ beruhende französische bei Steichen, S. 329, beide im Einklang mit obiger Wiedergabe bei Haas.

<sup>2</sup> Französische Übersetzung bei J. M. Cros, *Saint François de Xavier. Sa vie et ses lettres*. 2 Bde. Paris 1900; s. II, S. 139—140. Hiernach wiedergegeben bei Steichen, S. 326, und deutsch bei Haas, S. 56, Anm. 25.

<sup>3</sup> *Historia da Igreja de Japão, na qual, se contem, como se deu principio á pregação do Sagrado Evangelho neste Reyno pelo B. P. Francisco Xavier hum dos primeyros dez, que com o glorioso Patriarcha Santo Ignacio fundarão a Comp.<sup>a</sup> de IESU: e o muito que Nosso Senhor por elle e seus filhos obrou na conversão desta gentildade á nossa Sancta Fê Catholica, do anno de 1549, no qual a Ley de Ds entrou em Japão, até o presente de 1634, no discurso de 85 annos. Composta pelos Religiozos da mesma Comp.<sup>a</sup> q̄ do anno 1575 athe este prezente de 1634 residem nestas partes . . . Bibliotheca da Ajuda* (bei Lissabon), Zeichen 49—IV—53. Der volle Titel sowie das sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis des umfangreichen Werkes (zusammen 236 Doppelseiten) ist veröffentlicht bei Ch. Ayres, Fernão Mendes Pinto e o Japão, Lissabon, Akademie der Wissenschaften, 1906, S. 85—91; ferner vollständig Kap. 2 bis 6, ebenda, S. 123—155, enthaltend eine beachtenswerte Landeskunde von Japan.

<sup>4</sup> Wie aus vorstehend angeführtem Titel des Werkes doch ausdrücklich hervorgeht, handelt es sich nicht um einen einzigen Verfasser. Es erscheint daher nicht recht passend, wenn Cros dafür nach dem Orte der Niederschrift des anonymen Werkes den Namen „*l'Annaliste de Macao*“ geprägt hat, eine aber leider in die Fachliteratur (z. B. bei Steichen und Haas) schon übergegangene Bezeichnung. S. Cros, II, S. 37: „*L'auteur du manuscrit aurait donc vécu au Japon dès l'année 1577. Nous l'appellerons l'Annaliste de Macao.*“ Vgl. die auf verschiedene Textstellen der Handschrift gestützten treffenden Ausführungen über die Frage der Ein- oder Mehrzahl von Verfassern bei Ayres, S. 41—44.

<sup>5</sup> Tembun 21, 8. Monat, 28. Tag = 16. Sept. 1552.

<sup>6</sup> Vgl. die Widerlegung bei Steichen, S. 326—327, und Haas, S. 56—57.

argen *Widersprüche* aufzuklären oder sie durch Erörterung ihrer Ursachen begreiflicher zu machen<sup>1</sup>. Liegt etwa eine *absichtliche Täuschung* der Ordensgenossen oder des Abendlandes vor? Diese Ansicht läßt sich nach den in der Tat überzeugenden Ausführungen Steichens kaum aufrechterhalten. War doch Vilela bei Übersendung der Urkunde erst etwa 16 Monate in Japan und daher kaum schon imstande, ein so ernste Schwierigkeiten darbietendes Schriftstück selber zu übersetzen oder auch nur die Richtigkeit einer von anderer Seite, vielleicht von einem für den neuen Glauben begeisterten und gefälligen Japaner, herrührenden solchen Übersetzung zu prüfen<sup>2</sup>. So etwas behauptet ja der Pater auch gar nicht; sagt er doch vielmehr ausdrücklich in der Vorbemerkung zur Urkunde, daß sie seinem an die Väter und Brüder in Indien und Europa gerichteten Briefe beigelegt sei, damit sie die Art der Schriftstücke, Patente und Buchstaben (der Japaner) sehen könnten (s. S. 249—250); Vilela will also damit eher eine Art *diplomatischer Schriftprobe* liefern als eine geschichtliche Urkunde. Unbegreiflich allerdings bleibt auch dann noch sein in der einen Ausgabe von Coimbra 1570 (Duodezformat, s. S. 250, Anm. 1) freilich auffallenderweise fehlender Vermerk, daß jedes Zeichen der darüberstehenden Übersetzung entspreche.

Übrigens hätten die Jesuiten wohl auch kaum fünf Jahre (1552 bis 1557) gewartet mit Übermittlung einer so wichtigen und erfreulichen Urkunde nach der Heimat. In der Tat ist dies auch schon vorher, im Jahre 1554, erfolgt; denn hierauf bezieht sich jedenfalls ein Vermerk über Landschenkungen der Daimyō von Bungo und von Yamaguchi in einem Briefe, den 1554 der Jesuit Melchior Nuñez vor Antritt seiner Fahrt nach Japan an den Ordensgeneral Ignaz Loyola richtet<sup>3</sup>. Er besagt, daß die von Japan nach Goa gekommenen Urkunden hierüber, „*geschrieben in*

<sup>1</sup> Satow, S. 148—149; Haas, S. 57—60; Steichen, S. 330—338.

<sup>2</sup> Steichen, S. 335—336.

<sup>3</sup> *Diversi Avisi Particolari dall' Indie di Portogallo, ricevuti dall' anno 1551. sino al 1558. dalli Reuerendi padri della compagnia di Giesu. Tradotti nuouamente dalla lingua Spagnuola nelle Italiana.* Venedig, Tramezzino, 1565. VIII, 294 Doppelseiten, S. 161—170: „... scritta quando egli andaua nel mare di Goa uerso il Giapan l'Anno 1554. Al Padre Maestro Ignatio . . . riceuuta l'Anno del 1555.“ — Der Brief ist zuerst spanisch veröffentlicht in *Copia de diversas cartas de algunos padres y hermanos de la Compañia de Iesus. Recebidas el Año de MDLV.* Barcelona 1556, Rücks. 2 bis Rücks. 13.

*japanischer Schrift mit einer Erklärung in portugiesischer Sprache*“, in diesem Jahre (1554) nach Portugal gesandt wurden<sup>1</sup>. Es ist also wohl dieses schon 1554, mithin vor Vilelas Ankunft, in Japan angefertigte und sicher dort in Abschrift aufbewahrte Schriftstück, das sein Brief von 1557 wiedergibt.

Was die *wesentlichsten Widersprüche* im einzelnen anbelangt, so kann die Anwendung *buddhistischer Ausdrücke* im japanischen Texte für Begriffe und Einrichtungen der christlichen Kirche<sup>2</sup> beim damaligen Stande der Dinge eigentlich kaum überraschen. Dem Japaner jener Zeit mußte der noch ganz unverstandene fremde Glaube zunächst in der Tat erscheinen als nur wieder eine neue, besondere Art des Buddhismus, der einzigen ihm nähergetretenen Weltreligion, der in Japan im Laufe eines Jahrtausends schon in so vielen verschiedenen neuen Zweigen verbreitet worden war. Geignitere, und besser unterscheidende Ausdrücke für diese bisher ganz unbekannten Dinge gab es eben im Japanischen gar nicht und konnte es wohl auch damals noch nicht geben<sup>3</sup>. Ebenso kann man es verstehen, wenn dann in der portugiesischen Wiedergabe diese buddhistischen Bezeichnungen umschrieben oder ersetzt werden durch dem christlichen Verständnis angemessene Ausdrücke. Ungeeignet allerdings erscheint die Wiedergabe von „Daidōji“ durch „großer Weg des Himmels“, nicht nur weil es in Wirklichkeit „Tempel des großen Weges“ bedeutet, sondern weil dies

---

<sup>1</sup> Diversi Avisi, S. 166: „*il Re di Bungo donò una terra, o sito all'i padri della compagnia, doue potessero far Chiesa, habitationi, e giardino, e tutto ciò, che uolessero in perpetuo, secondo che uederanno per le prouisioni, e atti di detto Re di Bungo, e d'Amangucci, che uennero da Giapan, che furono mandati à Portogallo quest' anno, scritti in lettera Giapanese, con una declaratione in lingua Portoghese; e donò quel sito con priuilegij, che nessun potesse in quella per giustitia morire, ne esser prigione, e che liberamente potessero riceuere la legge del creatore tutti quanti che uolessero, e se alcuno molestasse li padri, che predicano la legge de la uerità, o uero quelli, che liberamente si uogliono far Christiani, fussero soggetti alla punitione diuina, e fussero incarcerati. li medesimi priuilegij ha concesso il Re de Amangucci suo fratello in tutto 'l Regno.*“ — Vgl. die Übersetzung aus diesem Briefe bei Haas, S. 52—53, vermutlich nach der leider öfters lückenhaften und ungenauen Sammlung von Eglauer „Die Missionsgeschichte späterer Zeiten (Der Briefe aus Ostindien 1. Teil v. J. 1548—1556“, Augsburg 1795). Gerade die wichtige Stelle über die japanischen Urkunden mit portugiesischer Erklärung fehlt bei Haas leider vollständig.

<sup>2</sup> Wie „sō“, d. i. buddhistischer Mönch, für die Patres, „buppō“, d. i. das Gesetz Buddhas, für die christliche Lehre. Vgl. Steichen, S. 332—334.

<sup>3</sup> Vgl. Steichen, S. 333.



einfach der natürlich buddhistische, alte Name des Tempels ist<sup>1</sup>.

Der im japanischen Text nicht vorkommende angebliche Name des Fürsten „Daidiquiboçat“ dürfte wohl eine Entstellung von „Daidōji Bosatsu“ sein. Wie Steichen unter Berufung auf den bewährten Erforscher des japanischen Buddhismus A. Lloyd mitteilt<sup>2</sup>, wurde der Titel „Bosatsu“ = Sanskrit „Bodhisattva“ anfangs buddhistischen Heiligen nach dem Tode zuteil, während später der Name eines Tempels, um den sich jemand verdient gemacht hatte, mit dem Zusatze „Bosatsu“ auch schon bei Lebzeiten dem Betreffenden verliehen ward. Vermutlich war also „Daidōji Bosatsu“ ein solcher dem Daimyō von Yamaguchi nach jenem Tempel beigelegter Ehrentitel. Der japanische Text dagegen führt die Unterschrift dieses Fürsten an mit seinem amtlichen Hoftitel „Suō no Suke“, etwa soviel wie Vizegouverneur von Suō (oder Suwō), der Provinz, zu der Yamaguchi gehörte. Er war ein Bruder des Daimyō von Bungo Yoshishige (oder Sōrin, s. S. 249, Anm. 3) aus dem Hause Ōtomo und änderte seinen Namen Hachirō, als er 1552 Nachfolger des Daimyō von Yamaguchi Yoshitaka aus dem Hause Ōuchi wurde, um in Yoshinaga Ōuchi (gest. 1557)<sup>3</sup>.

Das Vorrecht, daß innerhalb der Tempelgründe niemand getötet noch gefangen genommen werden dürfe, das übrigens auch schon der Jesuit Nuñez in seinem bereits erwähnten Briefe an Loyola anführt (s. S. 254, Anm. 1), kommt zwar in der japanischen Urkunde selbst nicht vor; dennoch entspricht diese Angabe den wirklichen Tatsachen, da es sich hierbei um ein in Japan den Kultstätten ganz allgemein eingeräumtes und anerkanntes Asylrecht handelt, das die Urkunde nicht erst festzustellen brauchte<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Steichen, S. 330—331; „*grande voie*“, *autrement dit, la doctrine du Buddha*“.

<sup>2</sup> Leider aber ohne Angabe der betreffenden Stelle noch des Werkes. Lloyds Erörterung der japanischen Bodhisattva (Bosatsu) in seiner zusammenfassenden Arbeit *The Creed of Half Japan*, London 1911, S. 134—136, berührt die oben behandelte Frage nicht.

<sup>3</sup> Satow, S. 147, 151; Haas, S. 57; Steichen, S. 327, 328; E. Papinot, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie du Japon*, 2. Aufl., Tokyo 1906, S. 590—591.

<sup>4</sup> Steichen, S. 337—338.



Eine kaum befriedigend<sup>1</sup> zu erklärende Einschlebung des portugiesischen Textes aber bildet endlich die Anführung der angeblichen acht „Reiche“ des Stifters, von denen sechs, die Provinzen Nagato, Suō, Aki, Iwami, Bingo und Bitchū, die Westspitze der Hauptinsel (Hondo) bilden, während die zwei anderen, Buzen und Chikuzen, an der Nordküste der Insel Kyūshū liegen.

### 5. Drei chinesische Zeichen bei Ortelius 1584 und Mendoza 1585

Etwas später erst als vorstehende, sämtlich aus japanischen Schriftstücken stammende Wiedergaben werden von Chinesen selbst erhaltene Schriftzeichen zum ersten Male im Abendlande veröffentlicht. Doch handelt es sich dabei im ganzen nur um drei einzelne Zeichen, die fast zu gleicher Zeit und mit ziemlich übereinstimmenden Entstellungen der Schriftzüge sowie mit genau den gleichen Angaben der angeblichen Aussprache der drei Worte in zwei nur um ein Jahr auseinanderliegenden und kaum voneinander abhängigen Werken erscheinen, dem Ortelius von 1584 und dem Mendoza von 1585.

Von dem großen Weltatlas des Ortelius oder Oertel „*Theatrum orbis terrarum*“, in Antwerpen zuerst 1570 und sodann in einer ganzen Reihe weiterer, mit verschiedenen Zusätzen versehenen Neuauflagen und Übersetzungen erschienen, ist es auch noch nicht die nächste Ausgabe von 1579, sondern erst die von 1584<sup>2</sup>, wo zum ersten Male die jene drei Schriftzeichen enthaltende Beschreibung von China nebst Karte hinzugefügt ist<sup>3</sup>. Als ihre Quelle wird am

<sup>1</sup> Vgl. die Versuche bei Satow, S. 149, Haas, S. 57—58, Steichen, S. 336 bis 338; nach allen drei Quellen entfallen jene 8 Provinzen auf die Gebiete beider Brüder, des Daimyō von Yamaguchi und des Daimyō von Bungo, zusammen. Sollte es sich nicht vielleicht aber um das ausgedehnte Herrschaftsgebiet handeln, das einst die Ōuchi auf dem Höhepunkte ihrer Macht, etwa Anfang des 16. Jahrhunderts (vgl. Papinot, S. 589—590) besaßen? Auch nach Satow, S. 141, unterstanden noch zu Xaviers Zeit (1551) der Herrschaft der Ōuchi Suwō, Nagato, Iwami, Buzen und Chikuzen. Dann käme jedenfalls ein damaliger Gebietsteil des Daimyō von Bungo überhaupt nicht in Betracht.

<sup>2</sup> Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarum. Opus nunc tertio ab ipso Auctore recognitum, multisque sociis castigatum, & quamplurimis novis Tabulis atque Commentarijs auctum*. Antwerpen 1584.

<sup>3</sup> S. 93: „China“. Vorderseite Text, Rückseite Karte: „*Chinae, olim Sinarum regiones, noua descriptio, auctore Ludouico Georgio*“.

Anfang nur das mir leider nicht zugängliche spanische Buch von „Scalantus“<sup>1</sup> genannt<sup>2</sup>. Vermutlich gilt diese Angabe aber bloß für die kurzen Ausführungen über China im allgemeinen, nicht aber auch für die über das Schriftwesen. Hier wird zunächst treffend dargelegt, daß die Kunst des *Buchdruckes* den Chinesen lange vor uns bekannt gewesen (vgl. S. 236, Anm. 4); weiter wird hingewiesen auf die Verständlichkeit der Schrift für die mancherlei Völker des Fernen Ostens, trotzdem sie ganz verschiedene Sprachen hätten wie Cochinchina und die „Lequios“ (Ryūkyū), ein auch schon Xavier, dem geheiligten Begründer des japanischen Christentums aufgefallenes und von ihm als wichtig hervorgehobenes Kennzeichen des chinesischen Schriftwesens<sup>3</sup>. Dann folgen die drei arg entstellten Zeichen selbst und ihre Erklärung:

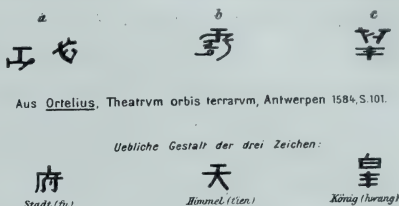


Abb. 5.

Zeichen	Aussprache	Bedeutung
Abb. 5a	„leombi“ oder „fu“ . . . . .	Stadt
Abb. 5b	„guant“ . . . . .	Himmel
Abb. 5c	„bontai“ . . . . .	König <sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bernardino de Escalante, *Discurso de la Navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Prouincias del Oriente, y de la noticia q̄ se tiene de las grandezas del Reino de la China*. Sevilla 1577. — Näheres über Escalante bei M. F. de Navarrete, *Biblioteca Maritima Española* (2 Bde., Madrid 1851), II, S. 238—240.

<sup>2</sup> „Hanc regionem descripsit peculiari libello Bernardinus Scalantus, Hispanica lingua, ex quo nos haec pauca in Latinam trantulimus.“

<sup>3</sup> Brief Xaviers vom 29. Jan. 1552 aus Cochin an den Jesuitengeneral Loyola. „Es cossa para mucho notar, que los chynas y los japones no se entyenden quando hablan, porque son muy dyuersas las lenguas: mas los japones, que saben la letra de la Chyna, entyéndensse por escriptura, y no quando hablan. . . de manera que quando hablan no se entyenden, y quando escreben, por sola la letra se entyenden, porque saben la synifycaytón de las letras, y los lyng(ua)jes syempre quedan dyuersos.“ (Monumenta Xaveriana, Bd. I, Madrid 1899—1900, S. 672, 674.)

<sup>4</sup> Ortelius, *Theatrum orbis terrarum*, 1584, S. 101: „Imprimendorū librorum artem, diu antequam nos eam excogitassemus, ist: libris excusis mundo exhibuere. Et cum in hac regione pro locorū natura, differenti vtantur lingua, adio vt alter alterū minus intelligat, quā Hispanis Cantabrii, aut Germanus Gallum, scriptura caractere tamen alter alterius mentem optimē comprehendit. Omnes itaque huius regni regionem incolae, vt & Cauchinchinae, & insularum Lechiorum, vel Lequiorum, vno eodēque vtuntur alphabeto, vt vocant, vel potius litterarum pictura: qua omnes res, omnēque loquende formulam, scitissimē exprimunt. Exempli gratia; Ciuitas, vel opidum, alter leombi, alter fu vocat, omnes autem hoc vocabulum hac eadem nota (folgt Zeichen Abb. 5a)

„Fu“ ist das Zusatzwort, das dem Namen der Provinzialhauptstädte hinzugefügt zu werden pflegt, während in „leombi“ wohl schwerlich einer der anderen chinesischen Ausdrücke für „Stadt“ wiederzuerkennen ist. Das angegebene Zeichen (Abb. 5a) hat allerdings, wie Staunton, der Herausgeber der Hakluyt-Ausgabe des Mendoza<sup>1</sup>, schon treffend bemerkt, eher Ähnlichkeit mit dem Zeichen für „ching“ oder „ch'eng“, das Festung oder Stadt mit Mauern bedeutet. Auch „guant“ (Abb. 5b) hat wenig Ähnlichkeit nur mit dem Wort für Himmel „t'ien“<sup>2</sup>. Dagegen entspricht „bontai“ (Abb. 5c) sichtlich der 221 v. Chr. von der Ch'in-Dynastie als Kaisertitel eingeführten Verbindung der Wörter „Hoang (oder hwang)“ = Herrscher und „Ti“ = Kaiser<sup>3</sup>, obgleich das hinzugefügte Zeichen 皇 allerdings nur „hoang“ darstellt, während das Zeichen für „ti“ 帝 fehlt<sup>4</sup>.

Das für seine Zeit grundlegende Chinawerk des durch großes Wissen und Rednergabe hervorragenden Augustinerpaters Juan Mendoza<sup>5</sup> (gestorben um 1620) erschien im spanischen Urtext zuerst 1585 in Rom<sup>6</sup> und wurde dann wiederholt in verschiedenen

*depingunt. Eodem modo caelum, quod isti guant, tali* (folgt Zeichen Abb. 5b): *Rex, istis bontai* (folgt Zeichen Abb. 5c) *tali designant: atque sic cetera. Utuntur namque huiusmodi ultra quinque millia rerum & verborum notulis. In scribendo autem imprimendoue non ut nos, à sinistra ad dextram, neque ordine inuerso ut Hebraei, sed supernè rectà deorsum lineas ducunt.*“

<sup>1</sup> Bd. I, S. 122, Anm. 1: „*This character would seem to be intended for ching, — a walled city, the correct form of the character being* (folgt das Zeichen)“.

<sup>2</sup> Staunton, ebenda, S. 121, Anm. 1, knüpft an dieses Zeichen nachstehende, nicht sehr befriedigende Ausführungen: „*This character is so vague as to be scarcely recognizable. The proper Chinese word for heaven is tien. The word here given may perhaps mean tsang, the azure sky, which is sometimes used metaphorically for heaven. At the same time the modern Chinese character for Keen, also pronounced Kan* (folgt das Zeichen), *which is likewise a very old word for heaven, appears somewhat to approximate in form to the character given in the text.*“

<sup>3</sup> K. Asakawa, *The Early Institutional Life of Japan*, Tōkyō 1903, S. 187—188.

<sup>4</sup> Auch Staunton, ebenda Anm. 2, bemerkt zu diesem Zeichen: „*Evidently hwang te, the character here given corresponding with the modern Chinese character Hwang* (folgt Zeichen).“

<sup>5</sup> Über die Ausgaben seines Werkes und über sein Leben und Wirken vgl. W. E. Retana, *Zusätze zu Estadismo de las Filipinas* von J. M. de Zúñiga, Madrid 1893, Bd. II, S. 207—212 und 586, sowie die Einleitung von R. H. Major zur Hakluyt-Ausgabe von Mendozas Werk, Bd. I, S. LXXXI—LXXXIII.

<sup>6</sup> Ioan Gonzalez de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, Del gran Reyno dela China, sabidas assi por los libros delos mesmos Chinas, como por relacion de Religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Rom 1585; 15 Doppelseiten ohne Nr., 440 S.



Sprachen herausgegeben. Es enthält einen besonderen Abschnitt über das *Schriftwesen*<sup>1</sup>. Hier wird näher ausgeführt (S. 104—105), daß es in China nur wenige gebe, die nicht lesen und schreiben können, eine Errungenschaft, deren sich europäische Kulturvölker damals noch kaum rühmen konnten. Ferner, daß die Chinesen keine Buchstaben wie bei uns, sondern Figuren verwendeten, deren Erlernung viel Zeit und große Mühe erfordere, da beinahe jedes Wort sein besonderes Zeichen habe. Als Beispiele folgen dann, genau wie bei Ortelius, die Zeichen für Himmel (Abb. 6b), der „*Guant*“ und für König (Abb. 6c), der „*Bontay*“ heiße. Mit großer Schnelligkeit zeichneten die Chinesen diese Schriftzeichen, deren sie sich in der allerdings von Mendoza noch bedeutend unterschätzten Anzahl von über sechstausend bedienten. Man schreibe nicht mit der Feder, sondern mit dem Pinsel. Auch liefen im Gegensatz zu unserem Verfahren in Schrift und Druck die Zeilen von oben nach unten und von rechts nach links. Von der Richtigkeit seiner Angaben könne man sich selbst überzeugen an solchen Schriftwerken, die es bereits in der vatikanischen Bibliothek zu Rom und in der König Philipps II. im Eskurial gebe<sup>2</sup>. Wunderbar sei es, daß trotz der vielen verschiedenen Sprachen im Reiche alle sich schriftlich im allgemeinen gegenseitig verstünden, weil jedes Zeichen bei allen dieselbe Bedeutung habe, gleichviel wie es

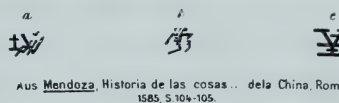


Abb. 6.

<sup>1</sup> Teil I, Buch III, Kap. 13, S. 104—107: „*De los Caracteres y letras que usan los Chinos, y de los estudios y escuelas que en este Reyno ay, y de otras cosas curiosas.*“

<sup>2</sup> Vermutlich waren diese Bücherschätze dorthin aus den Philippinen gelangt. Mendoza führt in einem besonderen Abschnitt (Teil I, Buch 3, Kap. 17, S. 116 bis 118 „*Delos libros que el padre Herrada y sus compañeros traxeron de el Reyno dela China, y las materias de que tratauan*“) eine lange Liste der von Pater Herrada (s. S. 261) und seinen Gefährten 1575 aus China nach den Philippinen mitgebrachten Bücher auf nach den Gegenständen, die sie behandeln, leider aber ohne Angabe von Titeln. Vorher (Kap. 16, S. 114—115) bemerkt er über diese mehr als 100 Stück umfassende Sammlung: „*... El padre Herrada y sus cõpañeros traxeron quando boluieron dela China alas Philippinas mas de 100. cuerpos de diuersas materias, que los auian comprado en la ciudad de Auchoe estampados en diuersas partes de aquel Reyno: aunque los mas en la prouincia de Ochian donde ay lamay or estampa...*“ Auchoe ist nach H. Yule und A. C. Burnell, Hobson-Jobson (2. Aufl., London 1903, S. 421), Fuchou, die Hauptstadt der Provinz Fokien. Ochian entspricht nach Erläuterung des Herausgebers der Hakluyt-Ausgabe von Mendoza (s. S. 238, Anm. 3) der damaligen Provinz Hukwang („*Oquiam*“: Bd. I, S. 22, Anm. 8, und S. 133, Anm. 1), die unter der letzten Dynastie in Hunan und Hupeh getrennt ward.



in der betreffenden Sprache ausgesprochen werde. Als Beispiel hierfür wird das Zeichen für Stadt (Abb. 6a), gerade wieder wie bei Ortelius, wiedergegeben, das die einen „leombi“, die anderen „fu“ nannten, während aber beiden die Bedeutung Stadt gemeinsam sei. Auf diese Weise verstünden sich die Völker von Japan, Lequios (Ryūkyū), Sumatra, Cochinchina und andere benachbarte mit den Chinesen<sup>1</sup>.

Obleich, wenigstens nach den Druckvermerken des Ausgabejahres, das Werk Ortelius' (1584) ein Jahr *vor* dem Mendozas (1585) erschienen ist, so liegt bei der auffallenden Übereinstimmung der Angaben über das Schriftwesen und der gleichartig entstellten Zeichen sowie der angeblichen Aussprache die Annahme nahe, daß der ungenannte Verfasser des Chinabeitrages im *Ortelius-Atlas* den inhaltlich etwas reicheren Abschnitt in der Schrift Mendozas vielleicht schon vor ihrer Veröffentlichung hat benutzen oder über die gleichen Unterlagen hierfür verfügen können. Mendozas Angaben über China aber beruhen, wie er mehrfach

---

<sup>1</sup> Mendoza, S. 104: „... *Vinindo pues a lo primero (Schriftwesen) digo que con hallarse en todo este reyno muy pocos que no sepan leer, y escriuir, no tienen numero de letras, al modo que nosotros, sino que todo lo que escriuen, es por figuras, y lo aprenden en mucho tiepo, y con gran dificultad, porque casi cada palabra tiene su charater. Significan el cielo a que llaman Guant, por vna sola que es esta, (folgt das Zeichen Abb. 6b) y al Rey a quien llaman Bontay, por esta (folgt das Zeichen Abb. 6c), y por el consiguiente ala tierra, al mar y los de mas elementos, usando de mas de seis mil charateres diferentes, que los señalan con grande presteza (como se ha visto muchas vezes en las Philippinas a muchos Chinos que alli ay, y vienen cada dia). Es lengua que se entiende mejor escrita que hablada, como la Hebreá, a causa de los puntillos con que significa vn Charater diferente que el otro, lo qual hablando no se puede distinguir assi facilmente. El escriuir es al reues de nosotros, porque hazen los renglones de alto a baxo muy yguales y concertados, comencando al contrario (S. 105:) de nosotros de la mano derecha para la izquierda. Guardan la mesma orden en la Emplenta, como se dira, y se puede ver oy en Roma en la Bibliotheca del sacro Palacio, y en la que su Magestad a hecho en el Monasterio de san Lorenzo el real, y en otras partes donde los ay, de la manera que digo, y de los charateres que e referido. Es cosa admirable, que con hablarse en aquel reyno muchas lenguas, y vnas diferentes de otras, se entienden todos generalmente por escrito, aunque no se entienden hablando: la causa es, porque vna mesma figura y charater, acerca de todos significa vna mesma cosa, aunque la pronuncien con diferente vocablo, los vnos que los otros. Desta manera si veen el charater que significa ciudad ques este (folgt das Zeichen Abb. 6a) la qual los vnos llaman leombi, y otros fu: los vnos y los otros entienden que quiere dezir ciudad: y lo mesmo es en todos los demas nombres, y desta manera se comunican con ellos los Iapones, los lechios, los de samatra, los del reyno de Quachinchina, y otros comarcanos sin entenderse quando se hablan masque Griegos, y Tudescos ... (S. 106:). No escriuen con las plumas que nosotros sino con plumas de caña con vnos hissopillos al cabo ...“*

erwähnt, hauptsächlich auf den von spanischen Priestern von dort nach den Philippinen mitgebrachten und hier mit Hilfe von Chinesen durchgegangenen einheimischen Schriften (s. S. 259, Anm. 2)<sup>1</sup>. Seine im Auftrage des Königs von Spanien geplante eigene Reise hatte Mendoza (laut seinem Vorwort) zwar in Mexiko aufgeben müssen, dort aber die Unterlagen zu seinem Werke sammeln können. Er verdankt diese vor allem zwei Augustinermönchen, Martin de Rada oder Herrada (1533—1578)<sup>2</sup> und Gerónimo Martín oder Marín; sie sind es auch, die die bereits erwähnte chinesische Büchersammlung erlangt und nach den Philippinen mitgebracht hatten, und die Beschreibung ihrer (1575) sowie anderer Priester Reisen in China bilden einen umfangreichen besonderen Teil des Werkes Mendozas, der de Rada auch als Verfasser einer chinesischen Sprachlehre nebst Wörterbuch (s. S. 269) nennt<sup>3</sup>. Allem Anscheine nach sind daher auch auf de Rada jene drei Schriftzeichen im Werke Mendozas zurückzuführen. Sehr ähnlich lautende Angaben wie bei Mendoza und Ortelius — daß die Schrift der Chinesen nicht aus Buchstaben besteht, sondern aus Figuren; daß die Zeilen nicht quer laufen, sondern von oben nach unten; daß trotz der Verschiedenheit der Sprache die Völker Ostasiens sich schriftlich untereinander verstehen, da jedes Zeichen bei allen die gleiche Bedeutung habe — finden sich allerdings auch schon in einem bereits 1569 veröffentlichten Chinawerke des portugiesischen Dominikaners Gaspar da Cruz<sup>4</sup>, jedoch ohne

<sup>1</sup> Z. B. Teil I, Buch 3, Kap. 17 (über die von Herrada aus China mitgebrachten Bücher) S. 118: „*Estos y otros muchos traxeron los dichos padres, de donde (com e dicho) se an sacado las cosas que se an dicho y diran en este libro y Historia, interpretadas por personas nacidas en la China, y criadas en las Islas Philipinas en compania de los Espanoles que en ellas residen.*“ An anderer Stelle (Teil I, Buch 3, Kap. 16, S. 115) bemerkt Mendoza zu den aus China mitgebrachten Büchern: „*... delos quales sean sacado en suma las mas cosas que en esta pequena historia hauemos puesto paradar vna breue noticia de las de aquel Reyno.*“

<sup>2</sup> Nähere bio- und bibliographische Angaben in den Zusätzen von W. E. Retana zu seiner Ausgabe von „*Estadismo de las Islas Filipinas ó mis viajes por este país*“ von Fr. Joaquín Martínez de Zúñiga, 2 Bde. Madrid 1893; s. Bd. II, S. 298 bis 299 und 606.

<sup>3</sup> Teil II, Buch I, Kap. 1, S. 154: „*... hizo en ella arte y vocabulario.*“ Vgl. Antonio de Leon Pinelo, *Epítome de la Bibliotheca Oriental, y Occidental, Nautica, y Geografica*, Madrid 1737, Bd. I, S. 114: „*Arte, i Vocabulario de la Lengua China.*“

<sup>4</sup> Gaspar da Cruz, *Tractado em que se contam muito por extenso as cousas da China, com suas particularidades e assi do Reyno Dormuz* (Original Evora 1569). Neudruck Lissabon 1829 als Anhang zu *Peregrinação de Fernão Mendez Pinto*

Beifügung von Schriftzeichen, deren Herkunft bei Mendoza und Ortelius sich also wohl nur auf Übermittlung durch de Rada zurückführen läßt.

## 6. Erste Zusammenstellung chinesischer Zeichen bei Duret 1613.

Den ersten Versuch einer *Zusammenstellung* von verschiedenen bis dahin im Abendlande bekanntgewordenen Wiedergaben von *chinesischen Zeichen* unternimmt das 1613 veröffentlichte, umfangreiche Werk über die Sprachen der Welt, verfaßt von einem 1611 gestorbenen, französischen höheren Verwaltungsbeamten<sup>1</sup> Claude Duret<sup>2</sup>. Je einen besonderen Abschnitt widmet es China<sup>3</sup> und Japan<sup>4</sup>.

Der erstere bringt im wesentlichen Wiedergaben oder Übersetzungen aus Werken über China<sup>5</sup> mit Angaben sowohl allgemeiner Art wie über das Schriftwesen, besonders ausführlich (S. 901—904) aus Mendoza. Hieraus werden auch die Stelle mit den drei Schriftzeichen und diese selbst (s. S. 259) nebst der angeblichen Aussprache übernommen (S. 902—903). Zwei davon sind aber dabei leider in falsche Lage geraten; das Zeichen für „König“ liegt auf der Seite und das für „Stadt“ steht auf dem Kopf.

Der Abschnitt über Japan bringt zunächst Angaben über das damalige Wissen von diesem Lande im allgemeinen, sodann über

---

Bd. II, 178 S. — S. 109: „*Nam tem os Chinas letras certas no escrever, porque tudo ho que escrevem he por figuras, e fazem letras por parte, pollo que tem muito grande multidam de letras, significando cada hũa cousa por hũa letra . . .*“ S. 110: „*. . . em toda ha China ha muitas lingoas de maneira que hũa se nam entende a cutra por fala, nem os Cauchins Chinas com os Chinas, nem os Japões com os mesmos Chinas se entendem por palavra, e todos se entendem por escritura . . .*“ S. 110—111: „*As suas regras nam vam atravessadas como nas escrituras de todas as mais gentes, se nam vam escritas dalto abaixo.*“

<sup>1</sup> „*Cons. et President au siege Presidial de Moulins en Bourbonnais.*“

<sup>2</sup> *Thresor de l'histoire des langues de cest univers. Contenant les Origines, Beautés, Perfections, Decadences, Mutations, Changemens, Conuersions, et Ruines des langues* (folgen etwa 60 Namen von Völkern). Par M. Claude Duret Bourbonnois, President à Moulins. Cologne 1613 (2. Ausg. Yverdon 1619), 32 S. unnummeriert, 1030 S.

<sup>3</sup> Chap. LXXVII: *De la langue des Chinois en general* S. 900—909.

<sup>4</sup> Chap. LXXVIII (irrtümlich bezeichnet „LXXVI“): *De la grande Isle du Japon ou Giapan* S. 909—922 (irrtümlich bezeichnet „916“).

<sup>5</sup> Maffei, Joseph Acosta, Gotard Arthus, Pantoia.



die Gesandtschaft nach Rom (1585) nebst ihrem Reiseweg und den von ihr überbrachten Schreiben von drei Daimyō sowie Stellen über japanische Sprache und Schrift aus Maffei und Thevet (S. 909—912). Dann folgt eine als einfaches *Alphabet Chinas und Japans* bezeichnete Schriftprobe, erlangt durch Vermittlung des Franziskaners Graf Bouchage und des Jesuiten Auger<sup>1</sup>, wie auch Vigenère in seiner Abhandlung über „Chiffren“<sup>2</sup> bekunde. In diesem Werke steht aber nichts über die von Duret wieder-gegebene Schriftprobe. Es wird hier zwar von chinesischen und japanischen Zeichen gesprochen (S. 323—327) und die Kunde hier-von zurückgeführt auf die 1585 in Rom eingetroffene japanische Gesandtschaft (S. 323); ferner wird mitgeteilt eine Stelle aus einem Berichte des Jesuiten Luis Froes von 1577 über einen bekehrten vornehmen Japaner (S. 325) und schließlich der Reiseweg jener Gesandtschaft (S. 326). Hierauf folgt allerdings ein Blatt (S. 327) mit der Überschrift „*Alphabet de la Chine, et du Giapan*“. Das Blatt ist aber leider sonst vollständig leer und unbedruckt ge-blichen; ein Grund, weshalb der im Manuskript vielleicht vorhanden und Duret bekannt gewesene Inhalt nicht hat abgedruckt werden können, wird nicht angegeben, noch werden die von ihm als Ge-währsmänner angeführten zwei Priester bei Vigenère genannt.

Mit China allerdings hat das bei Duret (S. 913—915) abge-bildete Schriftsystem (s. Abb. 7) nichts zu tun. Es erweist sich vielmehr als eine allerdings mit keiner der zwei üblichen Reihen-folgen übereinstimmende, sondern ziemlich ungeordnete Zusammen-stellung einer der beiden nach indischem Vorbilde im 8.—9. Jahr-hundert in Japan aufkommenden und dort allein, nicht etwa auch in China, gebräuchlichen *Silbenschriften* „*Kana*“. Sie beruhen auf dem Umstande, daß im Japanischen sämtliche Silben entweder aus einem der fünf Vokale oder aus Verbindungen bestehen, die mit

<sup>1</sup> S. 912: „Voicy donques le simple Alphabet de la Chine et du Gyapon, dont l'Ecriture procede du haut en bas, par Colomnes arrégées de la main droite vers la gauche, à la mode Hebraïque, qui nous a esté imparty au publicq de la grace et bene-ficence de la Maïesté du feu Roy Henry 3. par le moyen de feu Monsieur le Comte de Bouchage viuant Pere Capuccin; à la requisition de non moins eloquent que tresdocte le feu reuerend et deuot Pere Monsieur Emond Auger de la Societé du nom de Iesus, qui nous a moyenné ce bien, ainsi que le certifie le feu sieur de Vigenere en son *Traicté des chiffres*.“

<sup>2</sup> Blaise de Vigenere, „*Traicté des Chiffres, ou secretes manieres d'escrire*“. Paris 1587; 343 Doppelseiten plus 3 ohne Nummer.



einem von neun Konsonanten beginnen und mit einem der fünf Vokale schließen; dies ergibt insgesamt  $5 \times 10 = 50$  verschiedene

Seite 915

8.	ハ	43	IE	ヒ	100
1	一	44	FI	フ	10000
2.	二	45	MO	モ	100000
3.	三	46	SE.	セ	1000000
4.	四	47	ZY.	ジ	10000000
5.	五				100000000
6.	六				1000000000
7.	七				10000000000

Seite 914

BA.	バ	36	10.	カ	29	CL.	カ	35	2.
MY.	ミ	37	TA.	タ	30	BI	ヒ	24	24
V.	フ	38	BE.	フ	31	NV.	フ	25	25
I.	フ	39	CO.	フ	32	BY.	カ	26	26
NO.	カ	40	CV.	ニ	33	VO.	カ	27	27
VO.	カ	41	NA.	バ	34	VA.	カ	28	28
OV.	シ	42	NE.	シ		CA.	シ	28	

im Silbenschuß vorkommt<sup>1</sup>. Abgeleitet sind die Silbenzeichen von den am meisten gebräuchlichen chinesischen Ideogrammen. Das eine System, „*Katakana*“ oder Fragmentar-Kana, heißt so, „*weil im Prinzip Fragmente von Zeichen der chinesischen Quadratschrift benutzt wurden*“; das andere, „*Hiragana*“ oder Platt-Kana, besteht aus „*vollständigen oder gekürzten Kursivformen phonetisch gebrauchter chinesischer Zeichen*“<sup>2</sup>. Die Schriftprobe Durets, in der zum ersten Male im Abendlande die Silbenschrift Japans im Bilde veröffentlicht wird, entspricht dem System Hiragana. Neben jedem der 47 Zeichen steht die laufende Nummer sowie die Aussprache; diese ist vermutlich einer portugiesischen Vorlage entnommen<sup>3</sup>. Einzelne Abweichungen beruhen wohl nur auf Druckfehlern<sup>4</sup>; arg entstellt ist insbesondere die ganze „r“-Reihe<sup>5</sup>. Auch in der Schreibweise weichen die Zeichen vielfach ganz und gar ab von den jetzt üblichen Formen der Hiragana, so daß für manche bei der zweifelhaften Angabe der Aussprache die Zugehörigkeit zur richtigen Silbe kaum sicher festzustellen ist. Das Zeichen für „n“ ist, wie gewöhnlich bei den japanischen Kanatafeln, weggelassen. Dagegen sind am Schluß hinzugefügt, aber ohne Aussprache, die chinesischen Zeichen für die Zahlen von eins bis zehn, und zwar in der üblichen verkürzten, einfachen Form, ferner für die von 100, 10 000, 100 000 und 1 Million.

Um den Zusammenhang der einzelnen Zeichen in einem chinesischen Schrifttext zu veranschaulichen<sup>6</sup>, bildet Duret sodann einen kurzen Satz von 12 Ideogrammen ab (Abb. 8), eine Wiedergabe der lateinischen Worte „*Carolus Galliae Regis fratris filius*“<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Takeshi Kitasato, *Zur Erklärung der altjapanischen Schrift*. Leiden 1901. S. 2, 30.

<sup>2</sup> K. Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur*. Leipzig 1905. S. 59.

<sup>3</sup> Worauf z. B. N. 14 „XI“ für „shi“, N. 22 „CI“ für „chi“ und N. 47 „ZU“ für „su“ hinweisen.

<sup>4</sup> Wie N. 7 „LE“ anstatt „te“, N. 21 „LO“ anstatt „to“ und N. 36 „BA“ anstatt „ka“.

<sup>5</sup> N. 28 „CA“ anstatt „ra“, N. 44 „FI“ anstatt „ri“, N. 11 „IV“ anstatt „ru“, N. 31 „BE“ anstatt „re“, N. 41 „VO“ anstatt „ro“.

<sup>6</sup> S. 916: „*Maintenant comme c'est que ces simples lettres se ordōnent et agent en vn contexte d'escriture, en voicy vn essay presenté à mōsieur le Comte d'Auvergne lors qu'il estoit grand Prieur de Frāce dont nous auons esté secourus pour la satisfaction du public par monsieur de Rouë son tres docte et digne precepteur.*“

<sup>7</sup> Zwei senkrecht angeordnete Reihen; die erste enthält Carolus Galliae, die zweite Regis fratris filius. Auf Carolus entfallen vier Zeichen, auf jedes andere Wort je zwei.

Hierauf folgt (S. 917—920) ein Abdruck der *japanischen Urkunde* über die Landschenkung in Yamaguchi von 1552 (s. S. 242—255) mit französischer Übertragung des ursprünglich portugiesischen Interlineartextes. Aus welcher Ausgabe diese Nachbildung entnommen ist, wird nicht angegeben; mittelbar oder unmittelbar beruht aber auch sie jedenfalls auf der Wiedergabe in den „*Cartas*“

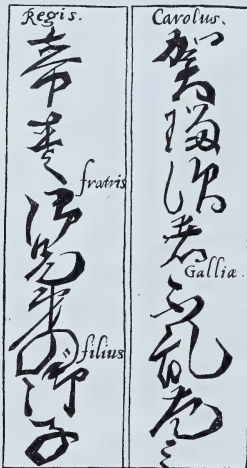


Abb. 8. Ein Satz von 12 chinesischen Zeichen aus Duret, ebenda S. 916: Wiedergabe von „Carolus Galliae Regis fratris filius“.

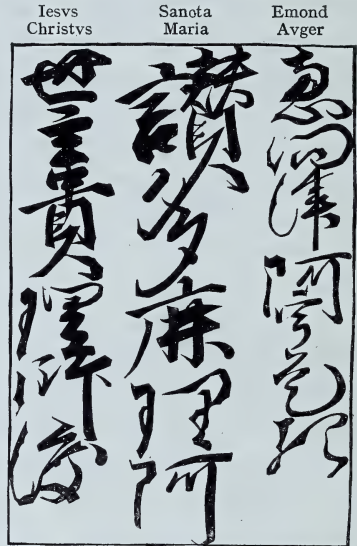


Abb. 9. Ein Zettel aus Duret, ebenda S. 921, mit den chinesischen Zeichen für „Jesus Christus“, „Sancta Maria“ und „Emond Avger“.

von 1570. In einer Vorbemerkung schreibt Duret die Urkunde versehentlich dem „König“ von Bungo zu<sup>1</sup>, anstatt seinem Bruder, dem Daimyō von Yamaguchi.

Schließlich wird noch ein durch Vermittlung von Jesuiten erlangter Zettel (s. Abb. 9) abgebildet, auf dem sich in Kursiv ziemlich groß die chinesischen Zeichen befinden für die Ausdrücke „*Jesus Christus*“ und „*Sancta Maria*“ sowie für den Namen des bereits (S. 263, Anm. 1) erwähnten Jesuiten „*Emond Avger*“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. 916: „*Ce qui suit, est vne copie de lettres patētes du Roy de Bōgo dedās l'isle du Iappō; par lesquelles il permet aux Peres de la S. sociētē de Iesvs estās arrivēz sur ses terres pour y plāter l'Euāgile, de bastir en la ville d'Amāgutie, vne Eglise appelee Day Dogie, cest à dire la grande aduenue et entree du ciel.*“

<sup>2</sup> S. 921: „*... ceste pancarte nous est venue entre les mains, par la moyen et sollicitude de RR. Pere, Mr. Odo Pigenat, prouincial des Iesuites en la province de France; et Mr. Alexandre Georges; Recteur de leur college en ceste ville de Paris; ...*“

## 7. Sprachlehren und Wörterbücher

Endlich erhebt sich noch die Frage, ob nicht vielleicht in Sprachlehren und Wörterbüchern chinesische Zeichen noch vor den im Laufe der Untersuchung festgestellten ersten Vorkommen schon veröffentlicht sein könnten. In der Tat sind in den Kreisen der Missionare in Japan bereits sehr früh solche Werke entstanden<sup>1</sup>, von welchen wenigstens die von zweien jener Priester noch vor den „Cartas“ von 1570 einzureihen sind. Als Verfasser der *ersten Sprachlehre*<sup>2</sup> und des *ersten Wörterbuches*<sup>3</sup> wird gerühmt der portugiesische Jesuit Duarte da Sylva (geb. 1526 oder 1527), gestorben als erster unter seinen Ordensbrüdern in Japan 1564<sup>4</sup>, von denen einer bereits in einem Briefe aus dem Todesjahre da Sylvas dieses Verdienst<sup>5</sup> erwähnt. Da aber seine wahrscheinlich in einer Feuersbrunst verbrannten<sup>6</sup> Manuskripte nicht zum Druck gelangten<sup>7</sup>, so bleiben sie für die vorliegende Frage außer Betracht.

Sodann verfertigte nach dem Berichte eines Zeitgenossen, des mehr als drei Jahrzehnte in Japan tätigen<sup>8</sup> portugiesischen Jesuiten Luiz Froes oder Frois<sup>9</sup>, ebenfalls eine *Grammatik* sowie ein

<sup>1</sup> Eine sehr eingehende und sorgfältige Würdigung der im 16. und 17. Jahrhundert von portugiesischer und daneben von spanischer Seite verfaßten Grammatiken und Wörterbücher der japanischen Sprache bildet eine vielfach auf handschriftlichem Material in der „*Ajuda*“ bei Lissabon beruhende Abhandlung von J. A. de Freitas „*Subsídios para a bibliographia portugueza relativa ao estudo da lingua japoneza e para a biographia de Fernão Mendes Pinto. Gramaticas, Vocabularios e Dictionarios.*“ Coimbra 1905.

<sup>2</sup> „*Arte da lingua japoneza.*“

<sup>3</sup> „*Vocabulario da lingua japoneza.*“

<sup>4</sup> de Freitas, ebenda, S. 9—15.

<sup>5</sup> Cartas von Coimbra 1570, Vorderseite 446—454: Brief von Luiz d'Almeida vom 14. Okt. 1564 aus Bungo. „*Elle (da Sylva) enuêtou a arte de Iapão, e fez vocabularios da lingoa muyto copiosos.*“ Die Stelle (Rücks. 452) ist angeführt bei de Freitas, ebenda, S. 14.

<sup>6</sup> L. Pagès, *Bibliographie Japonaise ou Catalogue des ouvrages relatifs au Japon qui ont été publiés depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours.* Paris 1859, Neudruck in F. v. Wenckstern, *A Bibliography of the Japanese Empire* Bd. I, Leiden 1895, „*Documents Manuscrits*“, S. 60.

<sup>7</sup> de Freitas, ebenda, S. 15.

<sup>8</sup> Nach de Freitas, ebenda, S. 28, seit 1563 in Japan und dort gestorben in Nagasaki 1597.

<sup>9</sup> Brief von Luiz Froes vom 30. Okt. 1564 aus Hirado: „*Por em Japão ate agora não auer Arte conforme a ordem que tem a Latina por onde se padecia detrimento no aprender da lingoa, determinou o irmão João Fernandez (por então ter algũ vagar, & disposição pera se occupar nisso) de a fazer com suas conjugações, praeteritos, sintaxi, e mais regras necessarias cõ dous vocabularios por ordẽ do alfabeto hũ que começa*



alphabetisches *Wörterbuch*, und zwar sowohl einen portugiesisch-japanischen wie einen japanisch-portugiesischen Teil, der spanische Laienbruder Juan Fernandez (geb. 1526), gestorben in Hirado in Japan 1567 nach achtzehnjährigem Wirken<sup>1</sup>. Nach einem an anderer Stelle von Froes dem Andenken seines Genossen gewidmeten ehrenden Nachruf<sup>2</sup> sind aber auch die sprachwissenschaftlichen Arbeiten Fernandez' in einem Brande vernichtet worden<sup>3</sup>; so daß auch diese nicht zur Veröffentlichung im Abendlande gelangten. Diese Zerstörung durch Feuer erwähnt auch schon eine frühe Biographie Fernandez' von dem spanischen Jesuiten J. E. Nieremberg (1595—1668) in dem Werke „*Varones Ilustres de la Compañía de Jesus*“<sup>4</sup>. In auffallendem Widerspruch hierzu fügt etwa ein Jahrhundert später allerdings der Jesuit de Charlevoix in

---

*em Portugues, & outro na mesma lingua. Gastou em compor isto seis ou sete meses, ate que pola bondade de Deos lhe deu fim, não perdendo nada das suas pregações & exercicios costumados.*“ Angeführt bei de Freitas, ebenda, S. 32—33, nach Cartas von Evora 1598, S. 146—147. In den Cartas von Coimbra 1570 steht dieser Brief laut Register S. 419—435. In dem von mir benutzten Exemplar der Universitäts-Bibliothek Göttingen fehlen aber leider die Seiten 416—423, mithin auch obige Stelle. Dagegen ist auch diese enthalten (Rücks. 172) in der spanischen Ausgabe von Alcalá 1575 (der Brief findet sich hier Rücks. 170 bis Rücks. 177).

<sup>1</sup> Todesjahr nach de Freitas, ebenda, S. 15, 1567 oder 1568; nach L. de Guzman, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesus en la India Oriental, en la China y Japon desde 1540 hasta 1600*, Neudruck Bilbao 1891, S. 323 (Original Alcalá 1601), 1567.

<sup>2</sup> Angeführt bei H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan* (s. S. 249, Anm. 2), Bd. II, S. 227—228, jedoch ohne Quelle, Datum u. dgl. Die ganze Stelle erweist sich aber als Übersetzung einer längeren Äußerung von Frois, mitgeteilt, leider aber auch ohne Quelle und Jahreszahl, bei J. M. Cros, *St. François de Xavier. Sa vie et ses lettres*. Paris 1900. Bd. I, S. 417—418. Wahrscheinlich stammt sie nicht aus einem der zahlreichen Sendschreiben Froes', sondern aus einem 1586 von ihm beendeten, bedeutsamen Werke, das eine der von Cros hauptsächlich benutzten und vielfach angeführten Quellen bildet (s. Bd. II, S. 39—41). Es ist eine in der „*Ajuda*“ bei Lissabon bewahrte, unveröffentlichte Handschrift (Zeichen 49 — IV — 54) mit dem Titel „*Historia chronologica das missões do Japão desde 1549 até 1578.*“ Näheres darüber sowie Abdruck des Vorwortes und einiger Abschnitte bei Ch. Ayres, *Fernão Mendes Pinto e o Japão*, Lissabon 1906, S. 66—68 und 107—122.

<sup>3</sup> Cros, ebenda, S. 148: „*Juan fut le premier à savoir la langue japonaise, et il composa de doctes écrites sur cette langue. Ils périrent dans un incendie, et Juan n'en témoigna aucun trouble.*“

<sup>4</sup> Neudruck Bilbao 1887, S. 152—155: „... estando en Firando pusieron fuego á la casa y con ella se quemaron todos los trabajos provechosos que habia escrito; mas él lo llevó todo con igualdad de ánimo“ (S. 154).

der sein inhaltreiches Werk<sup>1</sup> abschließenden Übersicht über die Japanliteratur seinem Bedauern über das Abhandenkommen der von den alten Missionaren verfaßten Schriften über die japanische Sprache in einer Fußnote die Angabe hinzu, daß er inzwischen das Werk Fernandez' „entdeckt“ und in seiner Neuausgabe davon gesprochen habe<sup>2</sup>. Die betreffende Stelle gibt er aber leider nicht an, noch habe ich vermocht, sie aufzufinden; jedenfalls enthalten die ausführlichen Sachregister jedes einzelnen Bandes keinen Hinweis darauf, weder unter „Fernandez“, noch unter „Langue“. Diese auch anderweit nirgends bestätigte „Entdeckung“ scheint also nur auf einer Selbsttäuschung de Charlevoix' zu beruhen, Anspruch auf Glaubwürdigkeit aber kaum erheben zu können.

Alle die später als die ungedruckt gebliebenen Schriften da Sylvas und Fernandez' auf dem Gebiete der japanischen Sprache erschienenen Arbeiten<sup>3</sup> aber sind erst *nach* Veröffentlichung der Schriftzeichen in den „*Cartas*“ von 1570 entstanden. Ebenso bleiben hier außer Betracht die in der eigenen Druckerei der Jesuiten in Japan hergestellten Werke<sup>4</sup>, da diese erst im Jahre 1591 eingerichtet wurde (zuerst in Katsusa und seit 1592 in Amakusa).

Unter den *Sprachlehren* und *Wörterbüchern* des *Chinesischen* ist als ältestes Werk wohl die bereits (S. 261) genannte Arbeit des Augustiners Martin de Rada (oder Herrada) anzusehen, die auch unveröffentlicht geblieben und nicht mehr vorhanden zu sein scheint<sup>5</sup>.

Als zweites ist zu nennen ein Wörterbuch, vollendet im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts von dem auch wissenschaftlich,

<sup>1</sup> P. F. X. de Charlevoix, *Histoire du Japon*. Paris 1754, verbesserte Ausgabe, 6 Bde. (1. Aufl. 1736).

<sup>2</sup> Bd. 6, S. 365: „Il y a bien lieu de regretter que de tous les ouvrages sur la Langue Japonnoise composés par les anciens Missionaires, après un long séjour dans le Pays, aucun ne soit parvenu jusqu'à nous (a).“ (Fußnote a) „J'ai découvert dans la suite celle du Pere Fernandez, et j'en ai parlé dans cette nouvelle Edition.“

<sup>3</sup> Vgl. de Freitas, ebenda, S. 33—71.

<sup>4</sup> Siehe E. Mason Satow, *The Jesuit Mission Press in Japan 1591—1610*. London 1888.

<sup>5</sup> Auch R. H. Major in seiner Einleitung zur Hakluyt-Ausgabe von Mendoza (s. S. 238, Anm. 3) bezeichnet (S. LXXII) das Werk de Radas als „now apparently unknown“. Ebenso bleibt es, wohl weil nicht mehr vorhanden, ungenannt in dem umfassenden Abschnitt „*Langue et Littérature*“ (III, S. 1577—1732) in Cordiers Bibliotheca Sinica, auch in den inhaltreichen Ausführungen über „*Divers Dictionnaires Manuscrits*“ (S. 1626—1637).

besonders als Geograph und Mathematiker, selbst durch eine Reihe von Schriften in chinesischer Sprache<sup>1</sup>, seit 1583 sehr verdienstvoll in China wirkenden und dort 1610 in Peking gestorbenen Jesuiten Matteo Ricci (geb. 1552)<sup>2</sup>. Leider ist aber auch dieses als vollständig gerühmte und die chinesischen Schriftzeichen mit ihrer Bedeutung und ihrer Aussprache in lateinischen Buchstaben wiedergebende Werk<sup>3</sup> unveröffentlicht geblieben, obwohl es noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts vorhanden war. Dies beweist ein Vermerk des Jesuiten Kircher (1602—1680) in seinem China-Werk, daß er das Original habe und es gern in Europa veröffentlichen würde, wenn er könnte<sup>4</sup>.

Gelangten auch beide nicht zum Druck, so war jedoch bereits am Anfang des 17. Jahrhunderts wenigstens Kunde vom Werke Radas sowohl als Riccis auch nach Europa gedrungen; denn erwähnt werden sie schon in dem großen, bereits (S. 262—266) gewürdigten Welt-Sprachschatz des 1611 gestorbenen Duret<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> H. Cordier, *L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine*. Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris 1901, S. 39—41.

<sup>2</sup> Vgl. Cordier, *Bibliotheca Sinica II*, S. 1090—1092.

<sup>3</sup> D. Bartoli, *Dell' Istoria della Compagnia di Gesù. La Cina. Terza Parte dell' Asia*, Rom 1663. Neudruck Florenz 1832, Buch II, N. 98, S. 476: „... un pieno vocabolario, figurativi in buon disegno i caratteri nella propria forma cinese ... pose a lato d'ogni carattere il suo significato, e quivi anco il pronunziarlo espresso in lettera europea.“ — Vgl. auch Buch II, N. 276, S. 809.

<sup>4</sup> La Chine d'Athanase Kircher, Amsterdam 1670, S. 160: „Il (Riccì) a composé le Dictionnaire chinois pour l'usage des nostres, dont j'ay l'original, que je donnerais à l'Europe et que je ferais imprimer si j'avais de quoy.“ Angeführt nach Wiedergabe der Stelle bei Cordier, *Bibliotheca Sinica II*, S. 1091. Dieser läßt aber in seiner Zusammenstellung der Wörterbücher und Sprachlehren das Werk Riccis ebenso wie das von Radas (s. S. 269, Anm. 5) ungenannt. — Vgl. A. de Leon Pinelo, *Epitome de la Bibliotheca Oriental, y Occidental, Nautica, y Geografica*, Bd. I, Madrid 1737, S. 108: „Diccionario, ó Calepino Europeo Chino, para el uso de los Padres de la Compañía de Jesus, que tenia en su poder el P. Athanasio Kircher.“

<sup>5</sup> Duret, S. 908: „Ce (die chinesische Schrift) qui engendre vne tres-grande confusion, neantmoins vn certain moderne P. Jesuite (Riccì, s. weiter unten) la (sic) reduite en art, & en a fait & composé vn Dictionnaire; le Pere Martin Herrade Provincial des Augustins cy dessus mentionné ayât esté le premier des Europeens qui apprit la langue Chinoise, & qui la redigea en art, & en fit vne Grammaire, avec vn Dictionnaire, ainsi qu'il est rapporté en la 2. partie du liur. 1. chapitr. 1, de l'histoire de la Chine (gemeint ist das Werk Mendozas, s. o. S. 261, Anm. 3). ... Les modernes relations de ces pays portent qu'en F. P. Matthieu Riccius a depuis quelques annees traduit le principal liure de la Chine, de langue Chinoise en langue Latine, & a com-



Erst *nach* diesem Werke aber erschienen alle die gedruckten Veröffentlichungen von chinesischen Wörterbüchern und Sprachlehren<sup>1</sup>, so daß auch sie für die vorliegende Frage nicht mehr in Betracht kommen.

### C. Ergebnis der Untersuchung

Als das früheste gedruckte Werk, in dem zum ersten Male im Abendlande chinesische Schriftzeichen veröffentlicht werden, erweist sich nicht, wie vielfach bisher angenommen, die Sammlung der „*Cartas*“ von Alcalá 1575, noch der Weltatlas von Ortelius von 1584 oder das Chinawerk Mendozas von 1585, geschweige denn der Welt-Sprachschatz Durets von 1613, sondern die *1570 zu Coimbra* erschienene *erste portugiesische Ausgabe* der nach dem Stichwort des langen Titels abgekürzt gewöhnlich als „*Cartas*“ bezeichneten Sammlungen von *Jesuitenbriefen* aus Japan (s. S. 239), es sei denn, daß diese Zeichen wider Erwarten auch schon in den mir vorläufig unzugänglichen „*Cartas*“ von Coimbra von 1562 oder von 1565 (s. S. 240) enthalten wären.

In drei verschiedenen Schriftstücken jenes Werkes sind chinesische Zeichen wiedergegeben. Es sind dies der Namenszug des Daimyō von Hirado in einem Schreiben dieses Fürsten von 1555 (s. S. 241—242); *sechs einzelne Worte* in einem Briefe des Paters Gago von 1555 (s. S. 242—243); eine *vollständige japanische Urkunde* über die Landschenkungen an die Jesuiten in Yamaguchi von 1552 in einem Briefe des Paters Vilela von 1557 (s. S. 243—256). Gerade dieses Schriftstück wird von besonderer Bedeutung für die ersten Kenntnisse chinesischer Schriftzeichen im Abendlande, nicht nur wegen der ansehnlichen Menge von Zeichen und ihres Zusammenhanges, sondern auch wegen der raschen und weiten Verbreitung, die ihm durch Übernahme in eine Reihe von Ausgaben der Jesuitenbriefe in verschiedenen Sprachen zuteil wird.

Etwas später erst werden aus China selbst stammende Schriftzeichen zum ersten Male veröffentlicht; doch handelt es sich dabei

---

*posé un Lexicon Europeen & Chinois, & autres oeuvres par le moyen desquels on tient que tous ceux qui viennent de l'Europe en la Chine peuvent en quatre ans comprendre aisement les langues & doctrines d'icelle*“.

<sup>1</sup> Vgl. die umfassende Zusammenstellung bei Cordier, *Bibliotheca Sinica* III, S. 1588—1732.



im ganzen nur um drei einzelne Worte. Diese erscheinen in ganz gleichartig entstellten Zeichen und mit derselben angeblichen Aussprache sowie mit auffällig übereinstimmenden Angaben über das Schriftwesen überhaupt zuerst und fast gleichzeitig in der Neuausgabe des Weltatlases von Ortelius von 1584 (s. S. 256—258) und in dem zum ersten Male 1585 im spanischen Urtext zu Rom veröffentlichten Chinawerke des Augustinerpaters Mendoza (s. S. 258—262). Vermutlich stammen die drei Zeichen von Martin de Rada (oder Herrada, 1533—78), ebenfalls einem spanischen Augustiner, der 1575 in China war und eine chinesische Sprachlehre nebst Wörterbuch, wohl die ersten ihrer Art, verfaßte; bildet doch auch sein Reisebericht einen besonderen Teil des Werkes Mendozas (s. S. 261). Für die Erweiterung der damaligen abendländischen Kenntnis der chinesischen Schriftzeichen aber konnten drei solche einzelne Ideogramme wohl kaum von Belang werden.

Den ersten Versuch einer *Zusammenstellung chinesischer Zeichen* aus verschiedenen Schriftstücken unternimmt Claude Duret in seinem zuerst 1613 veröffentlichten Werke über die Sprachen der Welt (s. S. 262—266). Hier gelangen nicht nur die japanische Schenkungsurkunde von 1552 aus den „*Cartas*“ und die drei Ideogramme aus dem Werke Mendozas aufs neue zur Wiedergabe; sondern außer den zusammenhängenden chinesischen Zeichen für einen kurzen Satz und für drei abendländische Eigennamen veröffentlicht Duret zum ersten Male im Abendlande im Bilde die 47 Laute der japanischen Silbenschrift Hiragana nebst den chinesischen Zeichen für die gebräuchlichsten Zahlen.

Erst später werden gedruckte Sprachlehren und Wörterbücher veröffentlicht, die daher für die Frage des frühesten Vorkommens chinesischer Zeichen nicht mehr in Betracht kommen (s. S. 267—271).

### Inhaltsverzeichnis

A. Abendländische Kunde vom chinesischen Schriftwesen vor Erschließung des Schifffahrtsweges . . . . .	235—237
B. Erste Veröffentlichung chinesischer Schriftzeichen . . . . .	237—271
1. Widerspruchsvolle Angaben in der Literatur . . . . .	237—239
2. Wirklich frühestes Vorkommen in „ <i>Cartas</i> “ von Coimbra 1570 . . . . .	239—240
3. Übernahme von Zeichen aus den „ <i>Cartas</i> “ von 1570 in andere Schriften . . . . .	241

4. Drei verschiedene Schriftstücke mit chinesischen Zeichen in den „ <i>Cartas</i> “ von 1570 . . . . .	241—256
a) Namenszug des Daimyō von Hirado . . . . .	241—242
b) Brief des Paters Gago mit sechs Schriftzeichen . . . . .	242—243
c) Brief von Pater Vilela mit japanischer Urkunde . . . . .	243—256
5. Drei chinesische Zeichen bei Ortelius 1584 und Mendoza 1585	256—262
6. Erste Zusammenstellung chinesischer Zeichen bei Duret 1613	262—266
7. Sprachlehren und Wörterbücher. . . . .	267—271
C. Ergebnis der Untersuchung . . . . .	271—272
Inhaltsverzeichnis . . . . .	272—273
Verzeichnis der Abbildungen . . . . .	273

### Verzeichnis der Abbildungen

- (zu S. 242) Namenszug des Daimyō Takanobu von Hirado von 1555 aus „*Cartas*“ von Coimbra 1570, Vorders. 105.
- (zu S. 242) 6 Schriftzeichen aus Brief von Pater Gago aus Hirado (vom 23. Sept. 1555 aus „*Cartas*“ von Coimbra 1570, Vorders. 117.
- (zu S. 242) desgl. Rücks. 117.
- (zu S. 244—249) Japanische Urkunde in Brief von Pater Vilela vom 29. Okt. 1557. Nach photographischer Wiedergabe aus den „*Cartas*“ von Coimbra 1570, Oktavausgabe, Vorders. CLXI bis Rücks. CLXIII, bei M. Steichen, *A propos d'un document historique* (Mélanges Japonais 7, 1910).
- (zu S. 257) Drei Schriftzeichen aus Ortelius, *Theatrum orbis terrarum*, Antwerpen 1584, S. 101
  - „leombi“ oder „fu“ — Stadt.
  - „guant“ — Himmel.
  - „bontai“ — König.
- (zu S. 259) Drei Schriftzeichen aus Mendoza, *Historia de las cosas . . . dela China*, Rom 1585, S. 104—105
  - „leombi“ oder „fu“ — Stadt,
  - „Guant“ — Himmel,
  - „Bontai“ — König.
- (zu S. 264) Schriftprobe aus Duret, *Thresor de l'histoire des langu de cest vnivers*, S. 913—915. Japanische Silbenschrift Hiragana (Nr. 1 bis 47) und chinesische Zeichen für Zahlen.
- (zu S. 266) Ein Satz von 12 Zeichen aus Duret, ebenda, S. 916: Wiedergabe von „*Carolus Galliae Regis fratris filius*“.
- (zu S. 266) Ein Zettel aus Duret, ebenda, S. 921, mit den chinesischen Zeichen für „*Jesus Christus*“, „*Sancta Maria*“ und „*Emond Auger*“.

O. NACHOD

## A TURKISH WORD IN CURTIUS RUFUS?

By J. NÉMETH

Prof. Theodor Nöldeke has expressed the view in the ninth edition of the *Encyclopædia Britannica* (vol. 18, p. 582) that in the passage in Curtius Rufus (7, 7, 1) "*at rex Scytharum . . . fratrem, Carthasim nomine . . .*" there is to be found in the word *Carthasim* the Turkish *kardaşy* "his brother". This interpretation by Prof. Nöldeke was accepted and made use of by R. v. Scala in his contribution in Helmholt's *World's History*. We also find it in the work by Oberhummer "*Die Türken und das Osmanische Reich*" from which the following passage on p. 25 is quoted:

"*Alexander der Große mußte bei seinem Vordringen nach Turkestan mit türkischen Stämmen in Berührung kommen. Curtius VII berichtet, daß der König der Skythen jenseits des Tanais (hier = Syrdarja) 'seinen Bruder' Carthasim nomine zur Zerstörung der dort von Alexander gegründeten Stadt entsandte. Nach einer ansprechenden Vermutung von R. v. Scala (bei Helmholt V, 46) wäre dieser Name Carthasis nichts anderes als das mißverständene türkische kardaschi 'sein Bruder'.*" (As above stated, this conjecture did not originate from R. v. Scala, but from Prof. Nöldeke.)

This would mean that this passage contains the earliest mentioning of a Turkish word to which also from an historical point of view great significance was to be attributed. This most interesting question shall be here considered and philologically analyzed in detail.

\* \* \*

The word *kardash* "Brother" is to be met in this form amongst all present-day Turkish dialects only in the Osmanli and in those related immediately with the Osmanli, in the Crimean and Azer-

beidjan languages. In all other dialects and in the literary remains this expression has a more complete form, i. e. *karyndaš*. This form is the original one; it is composed of *karyn* = "abdomen", "stomach", "womb" and *daš*, a suffix which is to be found in many derivations and means "companion"; the meaning of the whole word would therefore be "womb companion".

The first question we should have to settle would be this: Is it possible that the shorter form of the word was in use at the time of Alexander the Great?

In my opinion, this is more than improbable. The Osmanli and kindred form is new; the more complete form *karyndaš* is also used in these dialects, while in the other Turkish dialects only the more complete form is used (see Radloff's *Wörterbuch*): in some Siberian dialects and in Kirgis *karyndaš* "brother", in other Siberian dialects and in Kasan *karyndaš*, "brother, sister", in Chagatai *karyndaš* "brother, kinsman", in Kasan according to Bálint *karəndāš* "relative, kinsman", in the Misher dialect (Paasonen, *Vocabularium linguae čuvašicae* p. 51) *χarəndāš*, in Altaic (Alt. Gr. p. 25) *karyndaš* "relative", in Taranchi *kerindaš*, in Altaic and in a Crimean dialect (kar T.) *karandaš* "the relatives", in Balkar (Caucasus, s. *Keleti Szemle* vol. 15) *karyndaš* "brother". Particular significance should be given to the literary remains: in Uigur we find *karyndaš*, in the Codex Cumanicus *charandas* "frater", *chez charandas* "soror", *karindas* "frater, proximus". (The Chuvash *χurəndaš* "relative, kinsman" is a word borrowed from the Kasan, as "abdomen", means in Chuvash *χirəm*; besides one would expect in an original Chuvash word instead of an *š* an *l*, as for instance in *χəl* "winter", Osmanli *kyš*.)

Therefrom the form *kardaš* cannot be assumed for the older language.

This circumstance is however no reason why the word *Carthas* should not stand for *kardaš*. The vowel *y* in *karyndaš* is not articulated clearly in the present-day language (besides, it was quite unknown to the Greeks); the *nd* forms in some respect a phonetic unity so that it is not improbable that the word *karyndaš* was written by the Greeks as *karthas*.



We now come to the second point.

Our literary remains in which the word *karyndaš* exists take their origin at the beginning of the second millenium A. D. Are we entitled to presume that the word *karyndaš* in Turkish was already in existence some fifteen hundred years before that time? Of course, this question cannot be answered in a decisive way. But my view is that the existence of this word at the time of Alexander the Great may be accepted, and I am guided in this supposition by the following reasons.

1. The Turkish languages have changed but little in the historical period of their development, that is from the seventh century A. D. onward. It is hardly probable that in the pre-historic period preceding immediately the historical times greater linguistic changes have taken place.

2. The suffix *daš* which is to be found also in the word *karyndaš* "womb-companion, brother" is to be met at the time of our literary remains as a very frequent suffix in the formation of words. This *daš* has originated in the word *karyndaš*. If this suffix is so operative in such a creative manner already at the time of the Uigurs, its origin and with it that of the word *karyndaš* must necessarily be dated back at a considerably older period.

I shall now try to prove this second reason of my supposition.

It should be stated at once that the suffix *daš* is according to Diran Kélékian (دانش) and Kúnos (*Janua linguae Ottomanicae* p. 310) of Persian origin. This is a mistake, there is no such or similar suffix in the formation of words.

According to Radloff (*Alttürkische Inschriften*. Neue Folge p. 54—55) the suffix was abstracted from compositions such as *adaš* "companion, namesake" (*at* "name" and *eš* "companion", *kadaš* "companion" (*kada* "together" and *eš* "companion").

According to Ostroumov the *da* in *daš* is the locative suffix and the *a š* suffix meaning association and companionship (*Etim. sart. jaz.* p. 49).

My view is that the suffix *daš* is composed of the locative suffix *da* and the word *eš* "companion". This composition has actually taken place in the word *karyndas* "brother": *karyn* "stomach, womb" and *da* (? and *ky*) and *eš* "companion in the womb", "brother".

I am entitled to hold this view firstly on account of the fact that the word *karyndaš* is amongst all derivations ending with *daš* almost the only one which is known or used in the whole j-Turkish sphere<sup>1</sup> and which exists in the literary remains.

There is only one other word *adaš* "namesake, companion" which enjoys a circulation similar to *karyndaš*.

Kirghis: *atas*, Koman, Chagatai: *ataš*, Kirghis *attas*, Baraba *attaš*, Kirghis *adas* „of the same name, namesake“; Taranchi, Teleut, Kasan, Shor, Osmanli, Azerbeidjan, Crimean, Chagatai, Eastern Turkestan, Uigur: *adaš* 1. "namesake", 2. Osmanli, Eastern Turkestan, Uigur: "friend", "companion", 3. "lover", etc., Yakut: *atas* (borrowed from a j-Turkish dialect); cfr. *at* (all dialects) "name", Osmanli *ad*.

The quoted forms of *adaš* demonstrate quite clearly that *adaš* has been formed by analogy of *kardaš*. If we should accept, in agreement with Radloff that *adaš* is derived from *at* "name" and *eš* "companion", the form *attaš* and *adaš* would be quite unintelligible. *at* + *eš* become in Turkish *ateš* or *ataš*. The forms *attaš* and *adaš* force us to the view that the word is composed of *at* "name" + *daš* "companion" (abstracted from *karyndaš*). *at* + *daš* became first *attaš* and from this form resulted under operation of association with the other derivations ending with *daš* the word *adaš*. This development is rendered secure by the existing forms.

The other derivations ending with *daš* are limited to a smaller range, mostly in one single dialect. The word which is mostly met is *joldaš* "companion on the road".

Baraba, Osmanli, Kar. of Troki: *joldaš* "companion on the road, companion", Kasan: *juldaš*, *dzuldaš*, Kar. of Lutzk: *joldas* Koibal: *d'ollas*, Altaic: *joldoš*, Teleut: *d'oldoš*, Kirghis: *džoldas*, Shor: *čoldas*; cfr. *jol*, etc. "road".

That *karyndaš* "companion of the womb" is the source of derivations ending with *daš* is also proved by the fact that in the same way in ancient and recent times numerous derivations ending with *daš* have originated from names of parts of the body.

Osmanli, Crimean: *arkadaš* "assistent, companion, friend", *arka* "the back", Kirghis: *bastas* "people who stand in close relation-

<sup>1</sup> All Turkish dialects except Yakut and Chuvash; see Németh, *Türkische Grammatik* (Sammlung Göschel), Einleitung. *Keleti Szemle*, vol. 15, p. 161.

ship in some way", *bas* "the head". In derivations of such kind the significance of the primary word is clearly to be seen; whether such a significance is original or not, is not always to be ascertained: osmanli (Diran Kélékian): *ajakdaš* "comrade", "travelling companion", *ajak* "foot"; Kirghis: *ajaktas* "people lying close together with their feet"; Osmanli, Crimean, Azerbeidjan: *ajaktaš* "travelling companion (when travelling on foot)"; Uigur, Chagatai, Osmanli: *koldaš* "assistent, companion", *kol* "the arm"; Chagatai, Osmanli: *boidaš* "companion, of the same age, of the same size", *boi* "the body, the shape"; Soyon: *ämiğdäš* "foster-brother", *ämiğ* "nipple"; Eastern Turkestan: *kursaktaš* "brothers and sisters of the same mother", *kursak* "stomach" (cfr. *karyn-daš*!).

The word *karyndaš* is always felt as a composition ("companion of the womb") as the word *karyn* "womb, stomach" stood close to it, and the significance of the ending *daš* "companion" was felt very keenly. The derivations ending with *daš* are understood as a kind of composition; this becomes evident from the meanings of the present-day derivations and from the fact that the suffix in Osmanli has kept in some cases its original form *daš* even after palatal vowels: Osmanli: *džänkdäš* "war companion", *džänk* "war"; Kirghis: *äriptäs* "school-fellow", *ärip* "letter"; Kirghis: *munđas* "fellow-sufferer, the sympathetic friend", *mun* "suffering, care, sorrow"; Osmanli: *mektebdaš* "school-fellow", *mekteb* "school"; *köjdaš* "living in the same village", *köj* "village".

This is not the place where the modern derivations should be treated in greater detail. But it would be instructive from our present point of view to enter into some Uigur derivations.

From the Uigur the following expressions are familiar to me (I regret that the material at my disposal is not complete):

*karyndaš*, see above.

*koldaš*, see above.

*ardaš* "companion", from *art* "back part", see below *kadaš*.

*adaš*, see above.

*kudaš* (v. Le Coq, *Chuastuanift*, p. 17, l. 25; to-day in Turfan *kujaš*). According to Bang (*Keleti Szemle* vol. 18, p. 19) this word goes back to *kurdaš* (see Chagatai, etc. *kurdaš* "friend, of the same age"); *kur* in according to Bang identical with *kar* in *karyn* (see *kursak* "stomach"). I cannot accept this statement for the

following reasons. Firstly the dropping of the *r* is most improbable. Secondly, the *kur* in *kurdaš* and *kar* in *karyn* cannot be treated alike. The word *kurdaš* which means in Eastern Turkestan "contemporary", "of the same age" is formed of the word *kur* "time" and *daš*. This is contested by Bang. To my mind, there can be no doubt whatever; *kur* means by itself in Chagatai "companion", "of the same age" (see Radloff, Vámbéry - Budenz: *Abuska*) and derivations such as "time" + *daš* occur quite frequently: Khirgis *zamandas* "contemporary", *zaman* "time"; Kirghis: *māzgildäs* "contemporary", "simultaneous", *mezgil* "fixed time", "space of time"; Kasan *džäštäš* "of the same age", *džä* "year of one's life"; Kirghis *džyldas* "people born in the same year of the cycle", *džyl* "year"; Kirghis *kündös* "companion of the day", *kün* "day".

How, therefore, can we explain the word *kudaš*? I hold the strong view that this word is to be explained like *adaš* the development of which has been fully demonstrated; that is: *kut* "luck, good fortune" and *daš*. To illustrate my point in the way of semasiology, I would quote the Osmanli (Diran Kélékian) *ämäkdäš* "compagnon de service", *ämäk* "trouble"; Kirghis *munđas* "fellow sufferer", *mun* "suffering, care".

*kadaš* is to be explained in a like manner: *kat* "the side" (*katymda* "by my side") and *daš*. Drawing once more upon semasiology, I would quote the Khirgis *tustas* "lying opposite one another", *tus* "the place opposite"; *ardaš*, see above.

*kakadaš* (F. W. K. Müller, *Zwei Pfahlschriften* p. 34) "relative, brother?, sister?" is formed in my opinion from a children's word, see for example *kākā* "the naughtiness, the wickedness done by children", *pala kākā kylma* "child, be not naughty" (Baraba). (cfr. Bang, *Keleti Szemle* vol. 18, p. 19.)

\* \* \*

I hope to have demonstrated that it is most probable from a philological point of view that the word *Carthasim* stands for the Turkish word *karyndaš*. But in order that this probability may become a certainty, it is to be hoped that further research of similar kind will be made, and that other traces will be found.



## ANCIENT CIVILISATIONS

BY EDWARD HARPER PARKER

**T**he bone, tortoise-shell, and deer-horn inscriptions unearthed 22 years ago on the site of one of China's oldest capitals are of extreme interest in that they illustrate with a certain amount of precision the stage at which civilisation had arrived there about 3,500 years ago. Of course further energetic excavation upon other capital sites may produce something still better and more generally illuminating; but meanwhile the primitive inscriptions suffice to prove three things: (1) that the steady connection can in most individual instances be traced between the written signs of, say, 1600 B. C. and the highly developed "characters" of to-day; (2) that certain defects or unexplained points in the first Chinese dictionary, written about 200 A. D., can be set right or elucidated by the light of these old pictographs or hieroglyphs; (3) some imperial genealogies and doubtful dates consigned in the first readable general Chinese history of about 90 B. C. can be corrected or confirmed with the aid of these ancient inscriptions, so far as a certain number of them have been clearly identified. These three are no mean results standing alone, and hold out hopes that, if we persevere in the same way, that the British, French, German, and American Excavation societies have persevered in Babylonia, we may yet succeed in reconstructing the most ancient Chinese records and visualizing the manner of life in equal measure with what has been done in Sumerian, Akkadian, Elamite, Hittite, Amorite, and Egyptian circles.

It has been suggested that, just as Babylonian cuneiform script was ultimately adopted for international correspondence by all the above nations, and thus Babylonian civilisation carried over Asia Minor and Syria to the Mediterranean and Ægean coasts and islands — possibly even to the Etruscans, — so it may have been

carried by sea across the Indian Ocean to the Far East, Japan, and even America; in other words, that every thing eastwards as well as westwards in the shape of civilisation, especially that based upon written records, had its true origin in Babylonia: it may be so, but without specific evidence step by step little can be gained by attempting to develop this vague theory. There is a great deal said about the Elamites, Kassites, Mitanni, and other such land powers, some of them Aryan, that from the earliest historical times contested possession of the Tigris-Euphrates plains with the Sumerians and Akkadians; but there is a strange absence of any reference whatever to maritime activity: it is abundantly shewn that all the dynasties of Babylonia worked their rivers, canals, and ferries in a practical and masterly way, carrying troops, ample supplies of food, fuel, wool, skins, and other civilian commodities including government despatches, all over the riverine world known to them; but there seems to be no hint of their having made much of even the extremely limited Persian Gulf navigation, not to speak of the Indian Ocean; nay, the use of sails in any form or degree, if conceived at all, appears to have been quite undeveloped: throughout all the later dynasties, Kassite, Assyrian, and so on, even after the conquests of Cyrus, there seems to have been "nothing doing" much beyond Basra in the way of navigation, and it was apparently only after Alexander's conquests that coasting navigation began on an effective military scale: there is no hint of such a place as what later was called India, or of any territorial or dynastic south-eastwards name beyond the western confines of Persia, whence Babylonia first learnt of horses. The Chinese had not assimilated the southern half of what we now call China in Alexander's time, and though some of the semi-Chinese powers in that southern half undoubtedly traded with Japan, Formosa, Loochoo, and possibly even Tonquin and the Hindoo colonies of Indo-China, we have no record of organised China having seriously taken up sea navigation until well after Alexander's time. For the present therefore we may dismiss consideration of the question "Was Babylonian civilisation carried eastwards over the Indian Ocean to the China seas and thence eastwards?" At a time clearly anterior to the oldest dynasties at all seriously claimed by the Chinese, the Sumerians had already

begun to abandon the use of their hieroglyphs or pictographs in favour of shorter cuneiform conventional modifications thereof. If we can produce nothing earlier or better than the bone inscriptions of 3,500 years ago — more probably nearer 3,000 years ago, — then the earliest in any reasonable degree authenticated Chinese rulers were in antiquity at least 1,500 or 2,000 years behind the Sumerians in the art of recording even the simplest events; they were still further behind in the arts of general sculpture, of representing the human figure, and so on; the so-called “*stèle of the vultures*” recently unearthed in Babylonia carries us back clearly to 2,900 B. C., at which time Sumerian civilisation was already artistic and coherent: this is just the date of the first mythical Chinese Emperor Fuh - hi, about whom really nothing is known, and whom the Chinese historians themselves scarcely take seriously.

The “First Emperor” of China (as he styled himself in 221 B. C.) made use of the term “*blackheads*” in referring to the Chinese people he was busy reorganising; the term “*blackheads*” was also used in Babylonia, and from this fact it has occurred to some enquirers to connect the two expressions historically. No one yet knows why the First Emperor chose this term, and what he meant racially to infer by it; but it has been made abundantly clear, by Edward Meyer especially, that in Babylonia the Semites (i. e. Akkadians, Amorites, &c.) were called blackheads because they wore beards and allowed the hair to grow, whilst the Sumerians invariably shaved the head and face-hair. It appears to be now quite conceded that the Sumerians, who never moved in force far up stream, were quite a different race from the Semites of Akkad, who gradually advanced from the west — it is supposed from Arabia, Canaan, the Aleppo region, and so on — down the Euphrates and then the Tigris into Mesopotamia; and that the first immigrant Semites extracted much of their artistic civilisation from the Sumerians, who had at first a quite separate spoken language of their own: in those days the sea came very nearly up to Mohammera and Basra, and the Sumerians proper, from first to last, occupied by habit and preference those tracts of Babylonia closest to the sea. It has been said “*no one knows whence they originally came*”; but it seems unnecessary to lay stress upon this negation of fact, and equally unnecessary to trouble ourselves with the analogous

question whence came the original ruling body of Chinese, who are found in the lower Yellow River valley, and nowhere else, when earliest tradition begins. Another race of the Upper Euphrates, the Hittites, are proved from excavations found to have been not only shaven-headed like the Sumerians but to have allowed part of their hair to fall behind in a single queue, or in two pigtails. The late Dr. Leonard King, in casting about for an original Hittite home, came to the sensible conclusion that it is safer for the present to assume that they were a race indigenous to Asia Minor. Wanderings of families, clans, communities, and finally of more or less organised states naturally and obviously took place in every quarter of our globe, whether prompted by desiccation of land, by earthquakes, floods, tribal feuds, or scores of other physical or temperamental causes; but the vague popular notion that every nation that in historical or even barely traditional times has left its mark in some particular tract of the earth must have "*come from somewhere*" cannot be reasonably sustained as a proposition of any definiteness, for how did they, before they thus migrated, originally get to the place they started from? Countless varieties of "Tartar" nomads have during many millenniums come and gone, leaving no trace behind; and countless varieties of settled cultivators must likewise have come and gone, until means of some sort were gradually devised to mark boundaries, form societies, and perpetuate their memories: thus it is chiefly by excavation that we may hope to discover what these now abandoned early means were, and then try to reconstruct in each outstanding tract of old civilisation a history of the forgotten past.

The Rev. C. J. Ball, who is mentioned frequently among the "Babylonists", made a gallant attempt a few years ago to connect the Sumerian and Chinese hieroglyphs, and even their spoken languages, with one another; but, in order to do this successfully, it is necessary to be somewhat of a specialist in both departments; moreover it is futile to compare the Chinese characters as they are written now with the Sumerian pictographs of 5,000 years ago. As Dr. Leonard King remarks: — "*The sun all the world over would be represented by a circle, a mountain by a rough outline of a mountain peak, an ox by a horned head, and so on; to prove any connection between the two systems a resemblance should be established*



*between the more conventionalized signs, and here the comparison breaks down completely.*" He is comparing Egyptian, not Chinese, with Sumerian; but the same argument holds good in both cases. The Hittites, Elamites, and other strugglers for a place in the Babylonian sun had nearly all their separate hieroglyphs, which they continued to use for religious and other home purposes concurrently with the international cuneiform. One Hittite inscription unearthed at Carchemish looks very much like Mexican or Yucatan, and, when in Mexico a quarter of a century ago, I visited all the local professors I could find with a view to detecting some principle common to Mexican and Chinese; but in vain. The fact is, there is very little satisfaction to be extracted from the discussion of possibilities and probabilities without specific evidence, and diligent excavation in all ancient sites seems to be the most hopeful way of securing testimony.

But there are other things to be considered besides written sigus and spoken language; if either or both of these had worked their way from Babylonia to China, some popular customs expressible in language must have worked their way too. The free and comparatively unfettered position of women in the former region was something quite foreign to Chinese notions; the Chinese tabu of venerated names in the latter seems to have been equally strange to Babylonian ceremonial. The horse or "mountain ass" was introduced for general uses by the Kassites long after the Sumerians had seen their best day; and the Babylonian war chariots (not unlike the ancient Chinese war chariots, by the way) were drawn by asses. Curiously enough the Chinese, whilst making free use of horse-drawn war chariots, never seem to have used the horse for riding as cavalry in war until shortly before the time of the First Emperor's conquests (say 4—3 cent. B. C.). This brings us round to the subject of the horse-riding nomads, who, whether known as Kassites, Mitanni, Parthians, Scythians, Huns, Hiung-nu, Indo-Scyths, Yüeh-chi, Avars, Turks, or Mongols, must always have had much the same manners, and a great deal to do with any prehistoric connexion there may have been between China and Babylonia, if only because they alone possessed the means of rapid unencumbered transit and transport over wide unfruitful tracts. The Chinese knew of Parthia, which they correctly termed Arsac, the

word *Parthia* (Parthos) having nothing to do with the word *Persia*, but being a "Scythian" word adapted to Greek and signifying "fugitive". Friedrich Hirth, in his *China and the Roman Orient*, was the first to make connectedly intelligible China's first contact with what may be termed Babylonian civilisation: one of the chief mysteries is why the Chinese persistently called Babylonia proper, i. e. the tract between Persia and Syria, by the name *T'iao-chī*, meaning in Chinese literally "length-branch", but evidently standing phonetically for some non-Chinese word possibly sounding like *Devatch*. In later times, the Franks, vaguely known to the Chinese as *Fuh-lin*, *P'i-ling*, *Foh-lang*, *Fuh-leng*, *Fah-lang*, *Fah-lang-ki*, &c., took the position of the vague Roman Orient or country west of *T'iao-chī*, and the Turks were then the sole considerable horse-riding link for many centuries between what may be termed the *Frank-Reich* and China. Modern island Greeks still call continental Europeans *Frangkikos*. It must here be explained that the origin of the word *Turk* in the 5th century A. D. is quite clearly defined in Chinese history, as a topical indicator meaning "helmet" — like a certain mountain peak (their first independent habitat); and when we suggest that 5,000 years ago, as now, the connecting horsemen all spoke "Turkish" of sorts, we mean, as above mentioned that the Kassites, Mitanni, Parthians, Scythians, "Turks", and so on, at all times down to our own, have unceasingly menaced, and at times governed, parts and even the whole of the vast country of settled cultivators between Corea and Babylonia. The old Turkish language of 1,200 years ago has within the past quarter of a century been discovered in bilingual and trilingual inscriptions on stone in Mongolia, and has been pieced together and reconstructed as a whole by Thomsen, Radloff, and others, the alphabet being of Aramaean origin. It is by careful search and excavation in High Asia generally that we may best hope to find out what pre-historic connection, if any, has ever existed between the extreme points of Sumer-Babylon and the Yellow River civilisation.

## DIE HOCHBURG VON ZENTRALASIEN

VON A. VON ROSTHORN

Alle großen Völkerbewegungen sind von Zentralasien ausgegangen. China, Nordindien, das östliche Iran und die russische Steppe sind von hier aus bevölkert worden. Zentralasien war stets ein unerschöpfliches Reservoir kräftiger Naturvölker, welche von Zeit zu Zeit die natürlichen Grenzen ihrer Weidegründe durchbrachen und die umliegenden Kulturvölker überfluteten. Woher der Anstoß zu diesen Völkerwanderungen kam, ob diese unter dem Drucke einer Übervölkerung oder wegen periodischer Dürre und Futternot oder endlich in Folge von Zuzügen fremder Horden entstanden sind, ist noch nicht aufgeklärt. Von Zuzügen aus dem Westen ist in historischer Zeit nichts bekannt; solche aus dem Osten und Süden waren unbedeutend und wurden durch den Abfluß mehr als ausgeglichen; hingegen scheint sich die Bevölkerung der Mongolei allerdings durch wiederholte Nachschübe aus dem Norden ergänzt zu haben. Von der Gegend des Baikalsees gingen die Nomadenstämme die Selenga aufwärts und gelangten direkt in die Hochburg, welche alle Gebiete nördlich der Wüste beherrscht. Die Geschichte lehrt, daß demjenigen Volksstamme, welcher jeweils die vom Hangai-Gebirge umschlossenen Flußgebiete des Orchon und der Tula innehatte, die Vorherrschaft in Zentralasien zufiel.

Das Gebiet, um das es sich handelt, ist dadurch berühmt geworden, daß die Großkhane der Mongolen hier ihr Hauptlager aufgeschlagen hatten und von hier aus das größte Reich beherrschten, welches die Geschichte gekannt hat. Es umfaßt das Flußgebiet des Orchon und eines seiner Quellflüsse, des Tamir, in der *nördlichen* Mongolei. Das Land ist im Süden, Osten und Westen vom Gebirgsstock des Hangai eingeschlossen. Im Norden ist es durch das Saik'an Gebirge von der sibirischen Ebene getrennt.

Nur im Nordosten, wohin der Lauf des Tamir und des Orchon den Weg weist und wo die Selenga durch die Berge bricht, ist ein Einfallstor in die begehrten Weidegründe.

Der Tamir hat zwei Quellflüsse, welche im Hangai entspringen. Der westliche Arm staut sich im T'ailur See, tritt dann wieder aus und vereinigt sich weiter östlich mit dem östlichen Arm, dem Tschahan (weißen) Olun oder Holin der Yuan-Periode. Der Tamir setzt sodann seinen Lauf nach Nordosten fort, bis er in den Orchon mündet, der nach Nordost weiterfließt. Das Land, welches die beiden Flüsse bewässern, ist eine fruchtbare Ebene, reich an Vegetation und Wild und zum Anbau wie zur Viehzucht gleich geeignet. Seine natürlichen Bollwerke und der Reichtum seines Bodens mußten die Nomadenvölker früh verlocken, von dem Gebiet Besitz zu ergreifen und dasselbe zur Basis ihrer kriegerischen Unternehmungen zu machen. Alle Geschlechter, welche in Zentralasien große Reiche begründet haben, die Hunnen, die Toba, die Joujan, die Türken, die Sieyent'o, die Uiguren und die Mongolen haben nacheinander ihre Residenz in dieser Region aufgeschlagen, welche deshalb verdient, die *Hochburg* von Zentralasien genannt zu werden. Die nachstehende Ausführung dieses Gedankens verdankt ihre Anregung vor allem den wertvollen Erläuterungen des Herausgebers des *P'englai-hsien ti-li-hsüe ts'ung-schu*.

In der ältesten Zeit, aus der wir positive Nachrichten haben, in den beiden Han-Perioden (2. Jahrh. v. Chr. bis 2. Jahrh. n. Chr.) war das Orchon-Gebiet im Besitze der Hunnen (*Hiungnu*). Diese müssen schon lange vorher die Wüste überschritten und sich in der südlichen Mongolei festgesetzt haben, denn wir begegnen ihnen schon im frühesten Altertum in der Bergwelt von Schánsi und Schànsi, von wo sie beständige Raubzüge in das chinesische Siedlungsgebiet unternehmen. In der Zeit der *Fehdestaaten* und zuletzt von dem ersten Kaiser der *Tsch'in* kräftig zurückgedrängt, benutzten sie die Wirren, welche dem Sturze der Tsch'in folgten, um wieder nach Süden vorzudringen. Zu Beginn der Han-Dynastie beherrschen sie ganz Schánsi, das westliche Tsch'ili und das östliche Schànsi. Weiter östlich, in der *südlichen* Mandschurei, einem Teile der *inneren* Mongolei und in Nordtschili saßen die Tunghu (*Tungusen*); im Westen, in der heutigen Provinz



Kansu lebte das damals noch mächtige Volk der Yüetschi, ein allem Anscheine nach den Hunnen verwandtes Volk.

Das Oberhaupt der Hunnen nannte sich Tengri Kut'u, was die Bedeutung *Himmelssohn* hat und der alten Bezeichnung der Chinesen für ihren Herrscher genau entspricht. Die kürzere Bezeichnung Schanyü bedeutete nach dem *Han-schu*, der Große. Die Hunnen hatten auch dies mit den Chinesen gemein, daß der Herrscher in der Ausübung seiner Funktionen als dem Süden zugewendet gedacht wurde und die Seite links, also östlich vom Throne, vor jener rechts, der westlichen Seite, den Vorrang hatte. Auf dieser Zweiteilung war die ganze Stammesorganisation und die Hierarchie der Verwaltung aufgebaut. Die höchsten Würdenträger waren die Prinzen-Statthalter (*hsien-wang*) zur Linken und zur Rechten. Der erstere gebot über die östlichen, der letztere über die westlichen Territorien des ausgedehnten Reiches, während der Schanyü die unmittelbare Herrschaft über die zentralen Gebiete ausübte. Zur Zeit, als die Kaiser der *Han*-Dynastie mit den Hunnen in Konflikt gerieten, hatte der östliche Statthalter seinen Sitz in Schangku (Hsüanhua-fu in Schánsi), der westliche in Schang-tschün (Yenan-fu in Schánsi) und der Schanyü selbst hatte seine Residenz in der Gegend von Tai-tschün (*Wei-tschou*) und Yün-tschung (Kuihua-tsch'êng in Schánsi). Dies waren jedoch nicht die Stammsitze der Hunnen, sondern nur temporäre Quartiere.

Die Stammsitze der Hunnen lagen nördlich der Wüste. Das *Han-schu* besagt, daß jedes Jahr im ersten Monat eine kleine Versammlung an der Opferstätte im Lager des Schanyü, im fünften Monat eine große Versammlung in der „*Drachenstadt*“ abgehalten wurde. Man sieht hieraus, daß bei den Hunnen, ebenso wie bei den Chinesen im Altertum, die Würde des Oberhauptes mit priesterlichen Funktionen verknüpft war. Bei allen nomadischen Völkern wechselte der Sitz der Regierung mit der Jahreszeit: in der kalten Jahreszeit wurden Winterquartiere im Süden bezogen, in den heißen Monaten dagegen wurde eine Sommerresidenz im Norden oder in den Bergen aufgesucht. Kriegszüge wurden fast immer im Herbst unternommen, wenn die Pferde gut genährt und kräftig waren, und diese Kriegszüge führten die Nomaden der mongolischen Steppe regelmäßig nach dem Süden.

In der ‚*Drachenstadt*‘ wurde den Vorfahren, sowie den Geistern des Himmels und der Erde geopfert. Die anwesenden Stammeshäuptlinge und ihr Gefolge galoppierten dreimal um den heiligen Hain, eine Sitte, welche Yen Schiku den Sienpi zuschreibt, die aber im *Han-schu* auch von den Hunnen bezeugt ist. Bei den Versammlungen wurden Aufnahmen über die Zahl der Bevölkerung und den Viehstand gemacht und über Gesetzesübertretungen zu Gericht gesessen. Sie erinnern in mancher Hinsicht an die Versammlungen der Tungusen (Tung-hu und Sienpi) auf den heiligen Bergen zum Zwecke des Ahnenkults, und an die Kuriltai der Mongolen, bei welchen der jeweilige Großkhan gewählt wurde. Auch im alten China spielen die heiligen Berge eine große Rolle — man denke an die *ssi-yo* und die Opfer am T'ai-schan — und so lange das Wahlkönigtum bestand, waren auch die Fürsterversammlungen eine ständige Institution.

Die ‚*Drachenstadt*‘ (*lung-tschêng*), auch ‚*Drachenhof*‘ (*lungt'ing*) genannt, war also die Sommerresidenz der *Schanyü*. Hier fand im 5. Monat die große Versammlung der Fürsten und Würdenträger statt; hier befand sich das Nationalheiligtum, der heilige Hain und der Pfuhl, in welchem der Drache hauste; hier waren jedenfalls auch die Stammsitze der Hunnen seit ihrer Einwanderung in vorhistorischer Zeit.

Eine genauere Lokalisierung dieser Stammsitze ist erst an der Hand von Daten möglich, welche aus der zweiten *Han*-Periode (1. und 2. Jahrh. n. Chr.) stammen. Die Vorgeschichte sei nur kurz rekapituliert. Die früher zerstreuten Hunnenstämme waren von dem kraftvollen Maotun vereinigt und ihre Macht zentralisiert worden. Auch fremde Völker, wie die Tingling (die späteren T'ielê, Vorläufer der Sieyent'o und Uiguren) im Norden (und die K'êk'un (späteren Kienk'un oder Kirgisen) wurden ihrer Herrschaft unterworfen. Später wurden die Tungusen nach Osten zurückgedrängt und die Yüetschî nach Westen vertrieben, und das Reich der Hunnen erstreckte sich über ganz Zentralasien. Unter den ersten Kaisern der *Han* ward China von Einfällen der Hunnen oft heimgesucht, und der chinesische Hof konnte sich ihrer nur durch demütigende Zugeständnisse, die Hingabe kaiserlicher Prinzessinnen und wertvoller Tributsendungen erwehren. Erst Wu-ti machte ihren Übergriffen ein Ende. Wei Tsching gewann Ho-nan

(das Gebiet innerhalb des großen Knies des Huang-ho) zurück (126 v. Chr.). In den folgenden Jahren wurden die Kämpfe unter der Führung von Li Tsch'ing und Ho Tsch'ü'p'ing fortgesetzt und die Hunnen allmählich aus allen Gebieten südlich der Wüste vertrieben (113 v. Chr.). Im Osten wurde die Südmandschurei erobert und unter chinesische Verwaltung gestellt, im Westen die Präfektur Tschuitsch'uan (Su-tschou in Kansu) errichtet, um den Hunnen die Verbindung mit den K'iang (Nordtibetanern) unmöglich zu machen. Zudem wurden Beziehungen mit den Yüetschī angeknüpft und durch Verheleichung chinesischer Prinzessinnen mit den Königen der Wusun Bundesgenossen im Westen gewonnen. Die Hunnengefahr war damit abgewendet. Trotzdem fuhren die Hunnen fort, aus ihren Weidegründen im Norden Jahr für Jahr über den Wüstengürtel vorzustoßen und bald hier bald dort in China einzubrechen. Um die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. brachen jedoch unter den Fürsten Streitigkeiten um die Herrschaft aus, welche zu einer Spaltung des Reiches führten. Huhanya, welcher den Osten beherrschte, wurde von seinem Bruder Tschitschī geschlagen und stellte sich unter chinesischen Schutz. Von dieser Zeit an bildeten die Hunnen der *inneren* Mongolei einen Schutzwall gegen jene der *äußeren* Mongolei und wurden von China benützt, um mit eigener Hilfe und solcher der Wusun die *nördlichen* Hunnen immer mehr zu schwächen. Diese Politik wurde auch in der zweiten Han-Dynastie (1. Jahrh. n. Chr.) fortgesetzt und hatte den Erfolg, daß die Tingling, die Sienpi und die Völker zu beiden Seiten des Tien-schan das Joch der Hunnen abschüttelten (85 n. Chr.). Auch viele ihrer eigenen Stämme sagten sich los, zogen nach dem Süden und verstärkten die Macht des *südlichen* Schanyü. Dieser bewog den chinesischen Hof ihn bei einem groß angelegten Feldzuge gegen das Herz des niedergehenden Hunnenreiches zu unterstützen. Im Jahre 90 setzte sich das verbündete Heer unter der Führung Tou Hsiens in Bewegung.

Das *Hou-Han-schu* berichtet über diese Expedition. Sie ging vom Tschilu-Passe nordwestlich vom Arbutan-Gebirge jenseits des Huang-ho Knies aus. Nach Überschreitung der Wüste (Hanhai) gelangte sie zum Tschoya Rücken. Hier wurde der schwere Train zurückgelassen und die Armee teilte sich in zwei Abteilungen, welche auf verschiedenen Wegen vorgingen. Der linke (östliche)

Flügel ging über das ‚Westmeer‘ bis nördlich von Hoyün vor; der rechte (westliche) Flügel folgte dem *Hiungnu*-Flusse nach Westen, den T'ien-schan im Süden umgehend, und setzte über den Kanwei-Fluß. Dann vereinigten sich die beiden Heere und schlossen das Lager des Schanyü nächtlicher Weile ein. Der Tschoya-schan ist einer der Bergrücken östlich vom Barkul-see und inmitten der Wüste gelegen. Nach ihm ist auch dieser Teil der Wüste benannt und der Name Tschuya oder Tsch'uyüe ist später auf einen hier lebenden Stamm der Türken übertragen worden. Nördlich dieser Berge fließen zwei Flüsse südwärts: der *östliche* Fluß ist der T'ui-ho, der *westliche* der Baidarik. Der *östliche* Flügel ging also den T'ui-ho aufwärts, überschritt das Gebirge und setzte seinen Marsch den *südlichen* Arm des Tamir entlang nach Norden fort. Der *westliche* Flügel ging den Baidarik aufwärts, überschritt ebenfalls das Gebirge und folgte dem Laufe des *Hiungnu*-Flusses, d. i. des westlichen Arms des Tamir, der wohl deshalb so benannt wurde, weil an seinem Ufer das königliche Lager gelegen war. Das ‚Westmeer‘ ist ein See in dieser Region — See und Meer sind im Chinesischen vertauschbare geographische Begriffe — vielleicht der T'ailur-See. Der T'ien-schan ist das Hangai-Gebirge, welches in der älteren Literatur häufig unter diesem Namen vorkommt. Die beiden Armeen stiegen also in den Tälern der beiden Quellflüsse des Tamir hinab und vereinigten sich nördlich vom T'ailur-See, wo die Residenz des Schanyü lag.

Nach diesem Schlage floh die Hauptmasse der Hunnen nach Westen, überschritt das Altai-Gebirge und ließ sich im Lande K'angtschü (östlich vom Aral-See) nieder, wo sie den Staat Yüep'an gründeten. Die Stammsitze der Hunnen, ihre Hochburg war herrenlos. Um diese Zeit kamen die Toba, ein Stamm der Sienpi Tungusen, vom Norden herabgezogen und besetzten das Land. Sie blieben jedoch nur etwa zwei Generationen und zogen dann weiter nach Süden, um in Nordchina ihre Herrschaft aufzurichten. An ihre Stelle traten die Joujan.

Die Joujan werden jetzt mit den Avaren identifiziert. Die Geschichte sagt, daß ihr Oberhaupt, der Yükiuli (*Mukiuli* = Kahlkopf) Schêlun die letzten Reste der Hunnen am Ankên-Flusse schlugen und ihr Gebiet besetzten. Der Ankên ist der Orchon.



Im Besitze der Hochburg dehnten sie ihre Herrschaft nach und nach über die ganze Mongolei und Zentralasien aus. Über ihre Hauptsitze erfahren wir einiges aus den Kriegszügen, welche die Kaiser der *nördlichen* Wei- oder Toba-Dynastie im 5. Jahrh. gegen sie unternahmen. Im Jahre 438 zog der Kaiser T'aiwu selbst an der Spitze eines Heeres nach Norden. Das Heer ging auf drei Routen vor. Am Hsüntschischan teilte sich die *mittlere* Armee wieder in *zwei* Flügel; der eine rückte durch das Gebiet der sechs Seen bis gegen den Tschoya-Rücken vor; der andere mit dem Wagenpark ging vom Hsüntschischan nach Norden bis zum T'ien-schan und erstieg diesen vom Westen. Sie sahen nichts vom Feinde und kehrten um. Im Jahre 443 wurde abermals ein Feldzug gegen die Joujan unternommen. Auch diesmal marschiert die Armee auf *drei* Wegen; das Zentrum mit dem Wagenpark ging auf dem mittleren Wege bis zum Luhun-Tale vor. Der Feind zog sich zurück, wurde bis zum Ankên- (*Orchon*-)Flusse verfolgt und geschlagen. Die Heerstraßen sind ungefähr dieselben wie in der *Han*-Periode. Der Hsüntschischan, südöstlich vom Tschoya gelegen, ist wahrscheinlich der heutige Artsch'abogdo (*Arzy-bogdo*). Das Gebiet der sechs Seen ist das Gebiet, welches sich vom Churgan-ulan bis zum Tschagan-nor erstreckt. Vom Tschoya-Rücken ging der Weg den Baidarik-Fluß hinauf. Der Wagenpark ging vom Artsch'abogdo den Ungtschin- (*Ongin*-)Fluß aufwärts direkt nach Norden. Der T'ien-schan ist wieder das Hangai-Gebirge. Auf der zweiten Expedition ging der *östliche* Zug den Ongin-Fluß, der westliche den Baidarik und das Zentrum mit dem Wagenpark den T'ui-ho aufwärts. Das Luhun-Tal muß vom K'uk'u-ling ausgehen, wo der T'ui-ho entspringt. Alle *drei* Wege führen in das Flußgebiet des Orchon.

Gegen Ende der *westlichen* Wei-Dynastie (Mitte des 6. Jahrh.) kamen die Türken (T'utsch'üe) zur Macht. Der Ili-kagan besiegte die Joujan und nahm von ihrem Lande Besitz (552). Ili-kagan (*Ilkhan*) ist ein Titel, dem Sinne nach dem alten Schanyü entsprechend, welchen T'umên nach seinem Siege über die Joujan sich beilegte. T'umên schlug sein Hauptlager am Tutschinschan auf. Es ist das im *T'ang-schu* Tuweitschien genannte Gebirge, das heutige Tulan-hara, zwischen *Orchon* und *Tula*,

im Norden des T'uschet'u-Khanates. Obschon *östlich* vom Orchon und daher auch *östlich* von den früheren Residenzen gelegen, war doch auch die Region des Tamir in dem Gebiete eingeschlossen. Auf dem Höhepunkte ihrer Macht herrschten die Türken über ein Reich, welches weit über den Umfang des alten Hunnenreiches hinausging. Nach der Erhebung der T'ielê (*Uiguren*) ging die Gegend, wo der *Khan* seine Residenz hatte, in den Besitz der Sieyent'o (eines der T'ielê Stämme) über. Das *T'ang-schu* sagt von diesen, daß sie ihre Hauptlager am Yututschin-schan hatten. Später verlegten sie es nach dem Tuweitschien-schan. Es scheint, daß es eine *östliche* und eine *westliche* Residenz der türkischen Khane gab; die erstere am Tuweitschien zwischen *Orchon* und *Tula*, die letztere am Yututschin (*Ötüken*) *westlich* vom *Orchon*. Die Ähnlichkeit des Namens läßt daran denken, daß der Name Ötüken die Gebirge *östlich* und *westlich* des *Orchon* bezeichnete.

Nachdem die *T'ang* dem Reiche der Sieyent'o ein Ende gemacht hatten, wurde die Hochburg im Norden von den Uiguren besetzt. Nach dem *T'ang-schu* lehnte sich ihr Hauptlager (Kara Balgassun) im Westen an den Wutêtschien-schan an, während sich im Osten das flache Land anschloß. Im Wutêtschien erkennt man ohne weiteres das Yututschin-Gebirge. Es ist der nach Süden verlaufende Hauptstamm des Hangai. *Südlich* vom Lager floß der Wênk'un vorüber und im *Norden* gelangte man in einer Entfernung von 6—700 li zum Sienwo-Flusse. Der Wênk'un ist der *Orchon*, doch ist damit nicht der Hauptfluß, sondern der südliche Arm des Tamir gemeint. Der Sienwo ist *die Selenga*. Aus dieser Beschreibung geht hervor, daß auch die Residenz der Uiguren unweit der alten Hunnenstadt am Tamir gelegen war.

Hier war denn auch die Stadt (Kara Balgassun) gelegen, welche unter dem Namen K'atun-tsch'êng, *die Stadt der Kaiserin*, bekannt war. Sie war für die Prinzessin T'aiho, eine Tochter des Kaisers Hsien-tsung der *T'ang*-Dynastie, erbaut worden, welche unter der Regierung Mu-tsung's die Gattin des Uigurenkhan Bilgä Tsch'ungtê geworden war und den Titel *K'atun* erhalten hatte. Bei den verschiedenen Nomadenvölkern, welche oben erwähnt wurden, war die Residenz des Oberhauptes nichts weiter

als ein großes Zeltlager oder eine Wagenburg. Daher sind in den Örtlichkeiten, welche als die Residenzen ihrer Fürsten und Khane bekannt sind, heute keine Spuren von Baulichkeiten zu finden. Für die chinesische Prinzessin hingegen wurde der Sitte ihrer Heimat gemäß ein eigenes Palais erbaut und mit einer Umwallung umgeben, welche sich lange erhalten haben. In einer Sammlung von Versen, dem *Schuang-hsi tsui-yin schi* des Yelu Tschu der Yuan-Dynastie, ist gesagt, daß 70 li nordwestlich von Holin die Ruinen der Stadt mit dem Palaste des Bilgä Khan gelegen waren. Damit ist das Palais der Kaiserin, die K'atun-tsch'êng gemeint, welche nach der Beschreibung *nördlich* vom Tamir-Flusse, in der Nähe des T'ailur-nor gelegen haben muß. Etwas weiter westlich lag die Olut'o (*ordo*), d. h. der Reisepalast (*hsing-kung*) des Kagan. Der letztere wurde später von den *Kirgisen* niedergebrannt, aber die K'atun Stadt blieb erhalten. Sie wurde in der *Liao*-Dynastie restauriert und zur Subpräfektur Tschên-tschou erhoben. Die Lage der Residenz der Uigurenkhane ist also genau bekannt; sie scheint fast genau an der Stelle gelegen zu haben, wo sich einst der Drachenhof der Hunnenkönige befunden hatte. Denn in einer Note zu den Poesien der Yelu Tschu ist gesagt, daß der „*Drachenhof*“ *nordwestlich* von Holin lag, und eine andere Stelle besagt, daß etwas mehr als 100 li *westlich* von Holin die Jagdgründe Lienhua-tien gelegen waren; der Tschin-ho (Goldfluß) schneide sie in der Mitte und sammle sich weiter *östlich* im „*Drachenhof*“ (*lung-wo*). Diese Beschreibung paßt genau auf den *westlichen* Arm des Tamir-Flusses und auf den T'ailur-See.

Zur Höhe ihres Ruhmes gelangte die Region des Orchon erst unter der Herrschaft der Mongolen. Dschengis-Khan, dessen Stammsitze viel weiter östlich lagen, eroberte diese Region von den Naiman und schlug hier sein Hauptlager auf. Dies war im 15. Jahre seiner Regierung als Großkhan (1220). Holin, wo sich später die Hauptstadt des Reiches (Karakorum) erhob, lag am Tschahan (weißen) Holin, d. i. am *südlichen* Quellflusse des Tamir. Im Sommer 1221 kam der Tsch'ang-tsch'un tschên-jên (Tsch'iu Tsch'u-tsch'i), wie er im *Hsi-yu-tsch'i* schreibt, vor der kaiserlichen Ordo an und wurde von der Kaiserin empfangen. Der Kaiser T'ai-tsu (*Dschengis-Khan*) befand sich eben auf seiner Expedition im Westen und verbrachte den Sommer an den Ufern



des Irtytsch. Er hatte also unmittelbar vorher Holin zu seiner künftigen Residenz ausersehen und die Kaiserin hier zurückgelassen. Nach dem *Hsi-yu-tschi* muß das Lager *westlich* vom Flusse gestanden haben, denn Tsch'ang-tsch'un mußte über den Fluß setzen, um dahin zu gelangen. Der Kaiser kam im Frühjahr 1225 von seinem Feldzuge nach Holin zurück. Seine Residenz bestand bis dahin aus einem bloßen Zeltlager. Erst 1235 ließ T'ai-tsung (*Ogdai Khan*) die Stadt Holin auf der *Ostseite* des Flusses anlegen und Paläste und Tempel erbauen. Diese wurden aber erst unter der Regierung Hsien-tsungs (*Mangu Khans*) vollendet. Im Jahre 1256 ließ dieser ein großes Kloster (*fout'u*) erbauen und in demselben eine ‚Ruhmeshalle‘ (*tschie-ko*) errichten, welche den Namen *Hsingyuan-ko* (Pavillon des glorreichen Aufstieges der *Yuan*) erhielt. Diese Daten stammen von einer Inschrift, welche über kaiserlichen Befehl im *Hsingyuan-ko* aufgestellt wurde. Nachdem Karakorum den vier Großkhanen der Mongolen als Residenz gedient hatte, verlegte Kublai Khan nach der Eroberung Chinas die Hauptstadt des Reiches nach Yen (*Peking*). Damit wurde der Schwerpunkt nach dem Süden verschoben und die nördliche Hauptstadt verlor an Bedeutung. Die Länder ‚nördlich der Berge‘, wie sie schon lange hießen, wurden zu einer Provinz Lingpei mit einem Generalgouverneur (*hsing tschung-schu schêng*, lit. reisenden Staatssekretär) gemacht, welcher seinen Sitz in Holin (später in *Honing* umgetauft) hatte (1313).

Über die Lage von Holin ist früher viel gestritten worden. Durch die Forschungen der finnischen und der russischen Expeditionen zu Beginn der Neunziger Jahre ist die Lage der Stadt einwandsfrei festgestellt worden, und es besteht nur noch einige Schwierigkeit, die fremden und die chinesischen Daten, über welche kein gewissenhafter Forscher sich hinwegsetzen kann, in Einklang zu bringen. Wir können jetzt mit Bestimmtheit sagen, daß die Mongolenstadt Holin oder Karakorum an der Stelle lag, wo sich noch heute die Ruinen des Klosters Erdeni-tso befinden, und daß sie mit der alten Uigurenstadt Kara Balgassun nichts zu tun hat.

Die Verwirrung, welche früher die Lokalisierung erschwerte, ist zum Teil auf die Angabe des *Yuan ti-li-tschi* zurückzuführen, daß die Stadt Karakorum nach dem gleichnamigen Flusse be-



nannt war, an welchem sie lag. Diese Angabe stimmt in keiner Weise. Nach P. Gaubil bezeichnete der Name Hala-holin oder Karakoran zur Zeit der Mongolenherrschaft den heutigen Fluß Karaha, einen Nebenfluß der Tula, an welchem die Hauptstadt sicher nicht gelegen war. Der Fluß, an welchem Holin gelegen war, heißt vielmehr Tschahan-holin, der *weiße Holin*, und steht daher mit dem Namen der Stadt in keinem Zusammenhang. Es ist vielmehr anzunehmen, daß Karakorum nicht nach dem *Flusse* benannt ist, sondern nach dem Karakorum-Berge; im *östlichen* Teile des Hangai-Gebirges und genau *südlich* von der Stadt erhebt sich ein Gipfel, welcher diesen Namen trug, der sehr wohl auf die Stadt übertragen werden konnte.

Eine zweite Quelle von Mißverständnissen ist die, daß fremde und einheimische Geographen mit den gleichen Namen verschiedene Objekte bezeichnen. Vom Karaha nach Westen gehend kommen wir zu dem Kok-tschin, (alten) Orchon, welcher für den Chinesen der eigentliche Orchon (Ankên, Wênk'un) zu sein scheint. Der Name Orchon bedeutet nach dem *San-schi kuo-yü tschie* „der ‚seichte‘ Fluß“. Was wir heute den Orchon nennen, galt den Chinesen als ein Nebenfluß desselben und zwar als der *südliche* Quellfluß des Tamir, welcher auch Tschahan Wulin heißt. Er entspringt im Hangai-Gebirge und fließt nach *Nordosten*. Der *westliche* Quellfluß oder eigentliche Tamir kommt aus den Bergen im Westen und hat einen östlichen Lauf. Das *Hui-tien t'u-shuo* sagt: „Der *Tamir-ho* fließt nach *Osten* und nimmt von Nord und Süd mehrere Nebenflüsse auf, der *Tschahan Olun-ho* fließt nach *Nordost* und vereinigt sich mit ihm. Olun und Wulun sind bloße Nebenformen von Holin.“ Wenn man an dieser Namengebung festhält, so fügen sich alle Angaben ohne Schwierigkeit ein. Im *Ouyang Kui-tschai Hsi-schi-tschuan* heißt es, „der Orhan (*Orchon*) fließe im *Süden* der Stadt vorbei und wende sich dann nach *Nordosten*“, während es vom Holin-Flusse sagt, „er fließe *westlich* der Stadt entlang nach *Norden*“. Die Stadt Holin lag sonach zwischen dem Orchon und dem Holin, d. h. zwischen dem alten und dem jetzt so genannten Orchon-Flusse. Das *I-t'ung-tschi* sagt: „Nach dem *Yuan-ho ti-li-tschi* lag Ning-lu (der spätere Name für Holin) *westlich* vom Hangai-Gebirge und zwischen den Flüssen Ork'un und Tamir (hier wird der

Name Tamir auch auf den *südlichen* Arm angewendet). Alles dies paßt durchaus auf die Lage von Erdeni-tsu, und die Inschrift im *Hsingyuan-ko*, welche die Erbauung eines großen Klosters in Holin erwähnt, dürfte über die Identität der beiden Orte keinen Zweifel bestehen lassen. Ebenso kann es als erwiesen gelten, daß Karakorum und Kara Balgassun ganz getrennte Örtlichkeiten waren. Das Zeugnis des *Yelu Tschu* der *Yuan*-Dynastie, daß 70 li *nordöstlich* von Holin die Ruinen des Palastes des Bilgä Kagan lagen, ist definitiv. Dieser Palast, die *K'atuntsch'êng* des *Liao-schi*, lag nordwestlich vom Tschagan-nor. Hier waren jedenfalls sehr gute Jagdgründe, zur Zeit der *Tschin* unter dem Namen *Lienhua-tien* bekannt und in der Nähe des T'ailur-Sees gelegen. Der T'ailur-nor der chinesischen Geographen ist das Talarho (*Kara balgassun*) der Jesuitenkarte. Nach dem *Yuan-schi* jagte der Kaiser (*Ogdai-Khan*) im Frühling 1234 am Tschietschie tsch'aha See und ließ im Sommer den *Tschia-tschien tsch'ahan* — Pavillon erbauen. Die beiden Namen sind offenbar identisch und beziehen sich auf den Tschahan-nor (den weißen See), welcher nach dem *Ti-li-tschu* 70 li von Holin entfernt war. Diese Stätte, wo die ältesten Residenzen zentralasiatischer Potentaten gestanden hatten, blieb also auch für die Großkhane der Mongolen ein beliebter und gerne aufgesuchter Sommeraufenthalt und Jagdgrund.

Mit dem Mongolenreiche ist auch Karakorum versunken und die Hochburg, welche Zentralasien durch fast zwei Jahrtausende beherrscht hatte, hat sich nie wieder zu größerer Bedeutung erhoben. Das große Menschenreservoir Innerasiens ist ringsum eingedämmt worden; seine Völker überfluten nicht mehr den asiatischen Kontinent und seine westlichen Ausläufer, denn die Zeit, da Nomadenstämme Weltreiche begründen konnten, ist dahin.

A. VON ROSTHORN

## THE DEVELOPMENT OF THE CHINESE CONCEPTIONS OF SUPREME BEINGS

BY BRUNO SCHINDLER

**T**he origin of Chinese worship of nature, especially of her fundamentals: Heaven and Earth, is still a matter of dispute among sinologues. The earliest Chinese notions about the universe took—as with most races—a decidedly dualistic form. For no sooner was the most primitive animism overcome and a number of cosmic powers ascertained, than dualism set in with the distinction between male and female spirits, between bright and dark, benevolent and malignant ones. Nor was dualism limited to this special manifestation of Chinese intellect: parallelism in language and script<sup>2</sup>, a strong bent upon symmetry in art—they quite correspond with the duality in their transcendent world. This dualistic instinct, if we may call it so, seems to point back to the very same phenomenon in primitive existence in which Martin Quistorp sees the root even of Chinese ethics<sup>3</sup>: viz. to the division of labour between the two sexes and the ensuing differentiation; and it was but the natural consequence, that a primitive people should

---

<sup>1</sup> Most of these details are going to be published in "*Das Priestertum im alten China*" (Staatliches Forschungsinstitut, Leipzig). But my laying them before the readers of this review might be useful not only for their new aspects but also for their forming new methods in the exegesis of the preclassical literature.

<sup>2</sup> Comp. beside the parallelism of clauses—that striking feature of Chinese style—also the parallelism of the wordmembers as shown in the words as well as by the written characters: the twin expressions or geminations. For the geminations in language comp. Conrady, *Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton*, in *M.S.O.Spr. Ostas. Stud.* 1915, p. 2 seqq.; for those in the writing: Schindler, *Die Prinzipien der chinesischen Schriftbildung* in *O. Z.* IV, 4, p. 299 seq.

<sup>3</sup> Comp. Martin Quistorp, *Männergesellschaft und Altersklassen im alten China*, p. 54.

form their notions of the metaphysical world after their impressions of reality. At the outset—as a characteristic for earliest culture with most primitives—Heaven and Earth are looked upon as the parental couple of the universe, Heaven, as usual, representing the Father, Earth the Mother, as is clearly expressed by Wu-wang's words in the *Shu-king* V, 1, (1), 3 (= *Ch. Cl. III*, p. 283): 惟天地萬物父母 “Heaven and Earth are Father and Mother of all beings”<sup>1</sup>. If, further on, the Sovereign is called “Father and Mother of the nation”, this means no contradiction, but is simply one of the numerous linguistic parallelisms brought about by mental association, and customary with the Chinese at all times. Moreover, the designation of one being as Father and Mother, if not figurative, would be devoid of sense. Erich Folke's objection (see Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916, p. 242) may, therefore, be dismissed as untenable. In the same way must be understood the passage in the *Shi-king* II, 5, IV, 1 (= *Ch. Cl. III*, p. 340), which calls 昊天 *hao t'ien* “Father and Mother (of mankind)”. This may, it is true, contain a faint recollection of ancient dualistic conception of Heaven, whose identification with the male and female powers seems to suggest itself<sup>2</sup>.

But even the conception of each single power was dualistic. From the very first, a difference was made between 昊天 *hao t'ien* and 旻天 *min t'ien*. The sign 昊 *hao* is a compound of 天 “Heaven” and 日 “sun”, thus meaning most probably “the clear, sunny sky”<sup>3</sup>. The older forms are, according to the *Chuan-tzū-wei*, s. v. 昊:

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎

<sup>1</sup> This passage is generally misinterpreted, as Legge, *Ch. Cl. III*, p. 283, Couvreur, *Shu-king*, p. 172, and, based upon them, Laufer, *Jade*, p. 146, and others introduce the sense of “like”, thereby interpolating a symbolic sense, which in fact, is not in that passage. Since, on the contrary, it says in clear words that Heaven and Earth are sexually generative beings, both Chavannes, *Le Dieu du Sol*, p. 524, and Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, p. 35 are mistaken in stating that the dualistic worship of Heaven and Earth originates not earlier than in the Han-period. Comp. further on p. 312 seq.—treating of the earth cult.

<sup>2</sup> Comp. further on the earliest interpretation of *yin* and *yang*. It seems incomprehensible, that Laufer, *ibid.* p. 144 and 146 should share the opinion of “Heaven and Earth being father and mother”, and yet should doubt the maternal functions of the Earth for the earliest times, as must be inferred from his rather inconsistent treatise.

<sup>3</sup> Comp. e. g. *Shi-king* III, 2, X, 8 (= *Ch. Cl. IV*, p. 503): 昊天曰明... 昊天曰旦 “The sunny (clear) Heaven is called the light...; the sunny (clear) Heaven is called



天 夭 𠂔 𠂕 𠂖 𠂗 𠂘 𠂙 𠂚 𠂛 𠂜 𠂝 𠂞 𠂟 𠂠

the morning-dawn (or: is called the morning-sun)". This passage seems rather significant. It is true that the Chinese, and with them Legge, understand 明 as "intelligent" and 旦 as "clear-seeing". But a concrete conception is much more plastic, such abstract ideas are attributed to it later on by reflection. We cannot, therefore, familiarize ourselves with the Chinese conception of most probably later origin of 昊天 *hao t'ien* as "high (lofty) Heaven" and 旻天 *min t'ien* as "compassionate Heaven". From seven instances that make the meaning of 昊天 *hao t'ien* decidedly evident, *Shi-king* II, 5, VIII, 4 (= *Ch. Cl.* IV, p. 352) may be quoted here. We find there as closing sentence: 欲報之德昊天罔極 "I wished to return your kindness; but it is boundless as the sunlit (lofty) Heaven". Quite as strong an evidence for our conception of 昊 *hao* = "sunny", "clear", is *Shi-king* III, 3, IV, 8 (= *Ch. Cl.* IV, p. 534), where to judge from the whole of the Ode about the drought, it is the implacably clear (bright) Heaven, which shows not the slightest cloudlet. In contrast to this clear (sunny) sky stands the cloudy sky.

<sup>1</sup> One might feel tempted to take 昊天 *hao t'ien* as “day-sky” in juxtaposition to 旻天 *min t'ien* as “nocturnal sky”, especially if in the latter the sign 文 “wên” could be considered as referring to the stars. (Comp. also the Chinese explanation as 文章 *wên chang*). But though 天文 *t'ien wên* occurs in this and a similar meaning in the *Yih-king* (*Hi-tzu*) and in other places (comp. *PWYF* s. v.), a combination of this character with 日 “sun” does not seem to permit such an interpretation. To judge by the written characters, the significance of the *diurnal* and *nocturnal* skies, called primary by K. T. Preuß in *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig and Berlin 1914, p. 60 is rather a secondary one, as anyhow, Preuß is entirely mistaken in accepting that the abstract deities “*diurnal* and *nocturnal* skies” had been the primary, not to be explained by the mere necessity of “a supreme head in the assembly of gods and in the happenings in general; but they must, like most other gods, owe their existence to a concrete natural phenomenon going back upon a dominating object in nature most important to man.” It will be hard to find proofs for this. In most places in the *Shi* and the *Shu* the signs 昊天 *hao t'ien* refer to the clear Heaven, while with 旻天 *min t'ien* the clouded Heaven seems to be meant, corresponding with the sky (Heaven) full of clouds, sending down the rain (comp. *Shi-king* II, 6, VI, 2 and I, 15, II, 2).

outline of a person, the second and third seem compound of 日 "sun" and 人 "man"<sup>1</sup>. It suggests itself that we have here the picture of the solar-god, and that the sky (Heaven) is meant to personify the sun. Yet this conclusion is still open to doubts, as the sign ☉ is also found to mean "face" in 𠄎, as e. g. in the sign for "son" 子 *tzŭ* (see *ChTzW* s. v. 子). But there is no doubt that we have here a personal conception and picture of Heaven. Moreover, in ancient literature, the conception of Heaven appears entirely anthropomorphic<sup>2</sup>. Thus it is called in *Shu-king* II, 3, 7 (= *Ch. Cl.* III, 74 [cf. IV, 8 (2), 3 = *Ch. Cl.* 255]): "quick of hearing and sharp of sight, like the people" (天聰明自我民聰明 "Heaven hears and sees as our people hear and see"); and *Shu-king* V, 1 (2), 7 (= *Ch. Cl.* III, 292): 天視自我民視 天聽自我民聽 "Heaven sees as my people see; Heaven hears as my people hear" (cf. *Mêng-tzŭ* V, 1, 5, 8 (*Ch. Cl.* II, 375): 天視自我民視 天聽自我民聽 此之謂也 (as a quotation from: 泰誓 *t'ai shi* "The great solemn Declaration"). In *Shu-king* V, 1 (2), 1, 3 (= *Ch. Cl.* III, 290), "Heaven hears (i. e. "smells") the foul odour of infamous deeds" (穢德彰聞), as also *Shu-king* V, 10, 11 (= *Ch. Cl.* III, 409) "rank odour (of the sacrificed) is heard" by it (登聞于天). *Shu-king* V, 14, 5 (= *Ch. Cl.* III, 456) "Heaven no longer regarded and heard" (the wicked one) (惟時罔念聞). In *Shu-king* V, 22, 26 (= *Ch. Cl.* III, 559/560), we may possibly also see an anthropomorphism: At a coronation, the 上宗, the master of ceremonies, gives the king, after his offerings are finished, evidence of being confirmed by Heaven (in one pictorial): 饗, i. e.: "He has tasted". After *Shu-king* IV, 9, 3 (= *Ch. Cl.* III, 264), "it is Heaven who watches the low people" (惟天監下民). And after *Shu-king*

<sup>1</sup> For another Chinese interpretation, especially in the *Shuoh-wên*, trying to compose 天 out of 一 *i* and 大 *ta*, after Wu Ta-chêng and others meaning "something that is above man", comp. L. C. Hopkins, *Pictographic Reconnaissances* in *JRAS.*, Oct. 1917, p. 774/757, also Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, p. 230. These interpretations are, from a palaeographic point of view, untenable, moreover so subtle and cunning that they cannot be earnestly taken into consideration.

<sup>2</sup> Conrady in Söderblom, *ibid.* p. 231, note 30, points out that 天 *t'ien* in the earliest times even meant "Goddess". Comp. *Shi-king* I, 4, III, 2 (= *Ch. Cl.* IV, 77): 胡然而天也 胡然而帝也 "Is not she (the princess) like a divinity, is not she like a goddess?" This is only possible, if *t'ien* is meant for a concrete personification of a natural object.

IV, 5, (1), 2 (= *Ch. Cl. III*, 199), "Heaven watches his virtue" (天監厥德). According to *Shu-king* IV, 5, (3), 1 (= *Ch. Cl. III*, 209), "It is Heaven who has no affection" (惟天無親) (comp. *Lao-tzŭ* chap. 5). After *Shu-king* V, 1, 1, 7 (= *Ch. Cl. III*, 286), "Heaven to protect the inferior people makes (creates, awakens) for them princes and teachers etc." (天佑下民作之君作之師). In *Shu-king* V, 18, 6 (= *Ch. Cl. III*, 497), "Heaven on this sought a (good) lord for the people" (天惟時求民主); comp. also *Shu-king* V, 18, 18 (= *Ch. Cl. III*, 501), where Heaven is seeking for a good sovereign by terror. In *Shu-king* V, 18, 17 (= *Ch. Cl. III*, 500), Heaven has been "waiting for five years" (天惟五年須). *Shu-king* V, 4, 2 (= *Ch. Cl. III*, 320) has a passage: "It was Heaven, unvisible (clouded) who has given their kind (constitution) to the low people" (惟天陰騭下民). That Heaven helps the people and makes the sovereigns his substitutes [as e. g. *Shu-king* V, 27, 21 (= *Ch. Cl. III*, 609)] and that the kings in after-life become mates of Heaven, is a very common conception of the ancient Chinese; see also that the king is considered as the first born son of Heaven [comp. *Shu-king* V, 12, 13 (= *Ch. Cl. III*, 427)]. Officials are looked upon as "shepherds of Heaven" (天牧) *t'ien muh* (*Shu-king* V, 27, 12). In *Shu-king* IV, 1, 1, 10 (= *Ch. Cl. IV*, 580) Hou Tsih, the ancestor of the Chou, is styled "mate of Heaven" (配天 *p'ei t'ien*). *Shi-king* III, 1, II, 5 (= *Ch. Cl. IV*, 434) speaks of a "younger sister of Heaven" (天之妹). As in the *Shu-king*, so also in *Shi-king* III, 1, II, 4 (= *Ch. Cl. IV*, 434), "Heaven watches the world" (天監在下). After *Shi-king* II, 5, III, 3 (= *Ch. Cl. IV*, 337), "Heaven bore man" (天之生我), "Heaven gave me (scil. the banished one) birth", and after *Shi-king* III, 3, I, 1 (= *Ch. Cl. IV*, 505), "Heaven bore the whole people" (天生烝民). According to *Shi-king* IV, 1, (1), V (= *Ch. Cl. IV*, 574), "Heaven created the lofty mountain" (天作高山). *Shi-king* III, 3, X, 6 (= *Ch. Cl. IV*, 563), "Heaven is letting down his net" (天之降罔); III, 3, XI, 2 (= *Ch. Cl. IV*, 565), "Heaven is letting down the net of guilt" to destroy the insects etc. (天降罪罟). Besides this, the *Shu-king* and the *Shi-king* contain numerous epithets taken from human life and attributed to Heaven<sup>1</sup>. We wish, however, to

<sup>1</sup> Heaven (as, for the rest, also *Shang-ti*) gives the concrete 命 *ming*, e. g. *Shu-king* IV 9, 4; V, 10, 2; IV, 7, (2), 9; V, 10, 6. Heaven renews it, e. g. *Shu-*



emphasize even here, that the ancient, anthropomorphic conception of the deity called "t'ien", has gradually waned, owing

king II, 4, 2; Heaven is invariable: *Shu-king* V, 7, 13. The *ming* of Heaven is not lasting (IV, 6, 2); Heaven takes it back (*Shu-king* V, 12, 10) to punish thereby (*Shu-king* V, 14, 5). Heaven sends down Calamities (II, 2, 20; IV, 3, 3; IV, 4, 2 etc.). He may be moved by virtue (II, 2, 21). Heaven has instituted all social measures etc. (II, 3, 6). He approves or displays his terrors like the people (II, 3, 7); he distinguishes the virtuous, punishes the guilty (II, 3, 6), destroys (III, 2, 3; IV, 10, 2; V, 18, 16 and V, 7, 14), does farmer's work (若耜天), gives command to destroy (IV, 1, 1, 1; V, 1, 1, 9); gives birth to (all kind of) people (IV, 2, 2); rewards the good and punishes the wicked (with 天道 *t'ien tao*; IV, 3, 3); withholds protection (IV, 6, 3); does not shorten man's life (IV, 9, 3); changes men to correct their conduct (IV, 9, 4); compassionates the people (V, 1, 1, 10; V, 12, 10); obeys the people's wishes (V, 1, 1, 11); is invoked by the oppressed innocent (V, 2, 3; V, 12, 10); loves the people (V, 1, 2, 4). The prince is to take an example from Heaven and to follow him (V, 1, 2, 4). Heaven rules through the princes (V, 1, 2, 5), has his illustrious course (道) (V, 1, (3), 2). The wicked fall off from Heaven (V, 1, (3), 2). To him (昊天 *huang t'ien* and 后土 *hou t'u*); announcements are made (V, 3, 6). Heaven removes his awe (V, 6, 18; V, 10, 3); shows his awfulness (majesty) in sending down inflictions (V, 7, 2); bestows prosperity (V, 7, 9), helps (相) the people (V, 7, 9); cf. assists the princes (V, 7, 10, 13); sends down calamity (V, 7, 13; V, 10, 3); is not a cruel oppressor (V, 10, 11); guides and protects (V, 12, 11); matures the plans of the (good) sovereigns (V, 12, 12); decrees wisdom, fortune and misfortune (V, 12, 19). The 旻天 *min t'ien*; is without pity (for bad sovereigns) (V, 14, 2); he preserves and protects Yin (V, 14, 8) [Cf. V, 14, 3, where "he was not with Yin"; also V, 14, 14 said of 帝 *ti*]; he is gracious and merciful (V, 14, 24; V, 18, 28); helpful to the upright (V, 16, 2); Heaven is not to be trusted (不可信) (V, 16, 6); grants a long life to the just and the intelligent (V, 16, 10); he had not the firm intention to destroy (V, 18, 13); he instructs (V, 18, 19); lays infliction (i. e. disease in this case) (V, 22, 7); 皇天 *huang t'ien* approves of the ways (V, 23, 5); permits the princes to punish for one day (V, 27, 13) (the prince, therefore has the function of being Heaven's proxy); Heaven chastises severely (V, 28, 2). In the *Shi-king*, Heaven plays the following roll: He has driven into misfortune (I, 3, XV, 1—3); is implored (beside 母) in I, 4, I, 1—2; he protects (II, 1, VI, 1—3; III, 2, V, 1); he moves and shakes man (II, 4, VIII, 7); the ordinances of Heaven are inexplicable (II, 4, IX, 8); he is not feared (by the wicked) (II, 4, X, 3; II, 5, V, 3); he confers (II, 5, II, 2), he blesses (II, 6, VI, 4; II, 7, I, 1; III, 1, IX, 56; IV, 3, IV, 4). He gives the *ming* (IV, 3, V, 3; IV, 3, V, 4). The 命 *ming* from Heaven is not great (III, 1, I, 4; III, 1, II, 6; IV, 1, (1), 11). It is not lasting (III, 1, I, 5); but its preservation is not easy (IV, 1, (3), III); the doings (載) of 上天 *shang t'ien* have neither sound nor smell (III, 1, I, 7); he procures a helper (= wife) (III, 1, VII, 2); invests a dignity (III, 2, III, 7; III, 2, V, 1); he sends down calamities (III, 2, X, 2; III, 3, II, 12); he exercises oppression (III, 2, X, 4); Heaven displays anger (III, 2, X, 5) (comp. Heaven's wrath III, 3, III, 4); he enlightens the people (III, 2, X, 6); sends down the impudent (III, 3, I, 2); he is said not to nourish mankind (III, 3, III, 3); sends down death and disaster (III, 3, III, 7; III, 3, IV, 1; III, 3, XI, 1; comp. III, 3, X, 3); he blames (III, 3, X, 5); 旻天 *min t'ien* is arrayed in angry terrors (III, 3,



to the repeated revisions of the documents, and that all the easier, as there existed, beside the first, a second and concrete conception: that of celestial globe.

The usual explanation for 昊天 *hao t'ien* and 旻天 *min t'ien* is, that they originally meant "summer sky" and "autumnal sky". The dictionary *Erh-ya* writes s. v.: 夏爲昊天 "In summer there is *hao t'ien*", and the commentary to the passage runs: 昊者元氣搏大之貌. But 旻天 *min t'ien*, according to the *Erh-ya* and the *Shuoh-wên* s. v. means "autumnal sky" (秋天也). These explanations may well be correct, but, to judge by the written character, must be secondary derivations. If further on 昊天 *hao t'ien* is to mean "vast sky" and 旻天 *min t'ien* "compassionate Heaven"<sup>1</sup>, this seems but little appropriate. As Conrady proves in Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, p. 151, note 78, that in most places where the expression occurs, as in *Shi-king* II, 5, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 330): 旻天疾威 "the cloudy sky (Heaven) is awfully threatening", or II, 4, X, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 326); III, 3, XI, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 564); and *Shu-king* V, 14, 2 (= *Ch. Cl.* III, 454), terror is spoken of. The figurative meanings attributed to this expression, are, therefore untenable for the preclassic times. It must be supposed, as Conrady shows in the chapter quoted, "that the visible features of the real sky, of the horizon at the different seasons, which seem also expressed by the formation of the written signs (*hao*: sky + sun; *min*: sun + *wên* = ornament—phonetic-ideographic, i. e. so to say: sky with cloud-ornament;

---

XI, 1); Heaven's majesty is revered (IV, 1, (1), VII). His way is clear to the eye (IV, 1, (3), III). He ascends and descends round about us and daily inspects us wherever we are (IV, 1, (3), III). He is gracious; he makes kings (IV, 1, (3), IX). He sends down prosperity (also do the ancestors) (IV, 3, II). Heaven commissions the swallow (IV, 3, III). He treats (the king) as his son and sends him a minister (IV, 3, IV, 7). A concrete conception of Heaven is found, e. g. *Shi-king* I, 10, IV, 1 (three stars in the sky); clouds and rain in the sky (I, 15, II, 2); cf. the totally clouded sky (II, 6, VI, 2). The falcon rises up into the sky (II, 3, IV, 3), and the crane's voice penetrates unto the sky (II, 3, X, 2); cf. II, 5, II, 1; II, 5, X, 7; II, 7, X, 3; III, 1, V, 3; III, 2, VIII, 8. The sky is high, yet you must stoop down under it (II, 4, VIII, 6); the Milky Way (*Han* in the sky) II, 5, IX, 5; cf. II, 5, IX, 6; III, 1, IV, 4; III, 3, IV, 1). The mountains rise up to the sky (III, 3, V, 1). Occasionally we find a mixed conception, as e. g. in *Shu-king* V, 6, 19: Heaven rains (天乃雨).

<sup>1</sup> Comp. Legge, *Ch. Cl.* II, 219.

sky ornamented by clouds), have been transferred also upon the sky (Heaven) as deity".

The cloudy sky, *min t'ien*, then, is the giver of rain and thus with an agricultural people the most important of deities<sup>1</sup>. He, therefore, according to the *Shi-king*, is made responsible for drought and famine and implored for rain<sup>2</sup>. Not so 昊天 *hao t'ien*, which, as seen by *Shi-king* III, 3, IV, 8 (*Ch. Cl.* IV, 534), being a clear (sunny) sky, cannot grant any rain. The Chinese conception as "vast" sky also proves it to be considered neutral, whereas 旻天 *min t'ien* being interpreted as "compassionate" Heaven, even though this interpretation be wrong, yet proves, that it stands for a deity thought to be in direct relations to man. It becomes evident by this that the conception of the sky as one being—as Preuß generally takes for granted—cannot be the primary one.

We have seen before that the divinity of Heaven apparently is the personification of the sun. Even if this interpretation should be open to doubts, the sign 旻 *min* = sun + cloud-ornament proves unmistakably that the celestial and the solar deities are considered equivalent. The original identity of sun and Heaven is perhaps also testified by the 郊 *kiao*-offering to Heaven, i. e. the sacrifice offered at the winter solstice in the southern suburb, whereby, after *Li-ki* 5, (II), 34b, chap. *Kiao-teh-sheng* (= *SBE* 27, 427), the sun also appears as main object of adoration: "At the *kiao*-sacrifice, thanks were given to Heaven, and the sun made chief person (host) 主<sup>3</sup>. Moreover, the so-called symbol for Heaven

<sup>1</sup> The Emperor Shun—according to *Shu-king* II, 2, 21 (comp. the somewhat different account in *Mêng-tzu* V, 1, 1, 2)—when still living by Mount Lih, went into the fields and daily shedding tears to *min t'ien* (日號泣于旻天). It is rather strange that Shun cried with tears to *min t'ien* and not to *Shang-ti* (although the *min t'ien* corresponds to *Shang-ti*). Either he did cry to the god of another clan and the following phrase "and to his parents" 于父母 seem to confirm that, or 帝 *ti* was at that time ("in his early time" 初 *ch'u*) not yet the highest god but 天 *t'ien*. As to my mind the line would mean that Shun in his early days when still living by mount Lih, went into the fields and daily cried with tears to a certain deity (*min t'ien*) and to his parents (add: 'spirits).

<sup>2</sup> Comp also *Shi-king* II, 6, VI, 2, where the cloudy sky (Heaven) sending bliss is termed 上天 *shang t'ien* "the high sky, High Heaven".

<sup>3</sup> Comp. the tortuous explanation in Legge, *SBE* 27, 427, note 1. The sun was originally the God to whom the *kiao*-sacrifice was offered. The development of this sacrifice will be given in another article. Callery (comp. Legge, *l.c.*) already recognised the sun-cult in it. Comp. also Conrady in Söderblom,

described in the *Chou-li* 5, 14a, chap. *Ta-tsung-pêh* (= Biot II, 334) and 12, 1b, chap. *Yüeh-jen* (= Biot II, 522), mentioned in the preclassics and described in detail by Laufer, *Jade*, p. 154—173, is nothing but a pictorial of the sun as seen by some extant copies, which partly still show the rays of the sun<sup>1</sup>. The real picture of the sun (as well as of the moon and other stars) is seen on the Shan-tung sculptures in Chavannes' *La Sculpture sur Pierre en Chine*, Paris 1893.

The dualism of Heaven results also from the dualistic conception of the sun, which—as a concrete object—is also the earlier object of adoration, while the adoration of Heaven as a divinity presupposes a somewhat advanced thought-life. The sun is adored alternately as radiant and as clouded constellation, which fact gave rise to the much disputed notions of 陰 *yin* and 陽 *yang*, which, later on, as philosophy developed, constitute the fundamentals of Chinese cosmology. That the rational interpretation of *yin* and *yang* as male and female principles of the world was not the primary, is proved by the very signs themselves: The earliest form for 陽 *yang* was, according to the *Chuan-tzü-wei* s. v.: 𡗗. After the *Liu-shu-t'ung* the oldest forms are:

陽 陽 𡗗 𡗗 陽 𡗗 𡗗 陽 陽 𡗗 𡗗

陽 陽 陽 陽 陽 陽 陽 陽 陽 陽

The *Shuoh-wên* s. v. analyses this form as 口 *k'ou* = "mouth" and 勿 *wu* = "creature", the whole as 開也 = "creature with the mouth wide open" = "open". This explanation, beside having no sense whatsoever, is also in contradiction with palaeography: the upper part of 易 *yang* is undoubtedly 日 *sun*, the lower part however is not 𠂔 *im*, which is always written without the horizontal

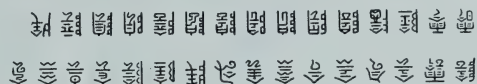
*Das Werden des Gottsglaubens*, p. 269. In the same way the sacrifice 柴 *ch'ai*, i. e. the burning of a great pile of wood is offered according to the *Chou-li* 5, 8b, chap. *Ta-tsung-pêh* (= Biot I, 420) to the sun, the moon, the stars and the constellations.

<sup>1</sup> It is remarkable that Laufer, *Jade*, p. 103, upholds the opinion: "at a prehistoric age a jade (or perhaps common stone) hammer was regarded as the actual image of the solar deity worshipped by the sovereign." This seems highly improbable. The hatchet usually worn by the king therefore also in sacrificing to the sun is, of course, nothing but the symbol of his royalty, as Laufer himself recognised on p. 45.

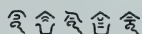


line, but represents the sunbeams. It means therefore: “*radiant sun*” and stands for its illuminating power. Thus in the *Shi-king* II, 2, X, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 276), *yang* 陽 is used as the radiant sun, drying (the dew) (匪陽不晞). Comp. also *Shi-king* I, 15, I, 2 (= *Ch. Cl.* IV, 228): 春日載陽 “the spring sun begins as the radiant one”. After *Shi-king* II, 1, VII, 3 and II, 1, IX, 1, the sun has reached his most southern point in the 10th month (陽)<sup>1</sup>. With the idea of the sun as 陽 *yang* “the radiant”, the expression 陽谷 *yang ku* “valley of sun”, may possibly be connected. *Shu-king* I, 4 [*Ch. Cl.* III, 18], *yang* is written in this connection with the classifier 日 “sun”, and after *Shu-king* V, 4, 32 (*Ch. Cl.* III, 339), 暘 *yang* must mean: “sunshine”, since it is opposed to rain. 暘谷 *yang ku*, therefore, means here: “valley of the radiant sun”<sup>2</sup>.

The sign 陰 *yin* is the opposite of the sign 陽 *yang*. The old forms for 陰 *yin* are after the *Liu-shu-t'ung*:



In the form 𠄎 sun + cloud = “clouded sun” it is just the opposite of 陽 *yang* “the radiant sun”; the other forms (partly of more recent origin):



seem to document a somewhat different conception: The lower part, it is true, also shows the picture of a cloud 云: 𠄎 𠄎, the upper may be a phonetic element, 今 𠄎, which however—as usual especially with ancient signs—must also have ideographic value. Apparently it is a female sexual organ (?) [water from an opening] in the figurative = 谷 *ku* “vale”<sup>3</sup>. Comp. *Shi-king* I, 3, X, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 55): 習習谷風以陰以雨 “Gently blows the wind from the valley with *yin* and rain”<sup>4</sup>. 陰 *yin* (mostly in con-

<sup>1</sup> The Chinese interpretation accepted by Legge is, however, more than questionable. 陽 *yang* is to be the sign for the 10th month, because 陰 *yin* prevails, i. e. it should mean “light” because of its being “dark”—lucis a non lucendo!

<sup>2</sup> Comp. the decidedly antiquarian form 湯谷 “valley of the hot water”, “boiling valley” e. g. in the *T'ien-wên*, 8th stanza, and *Shan-hai-king* 9, 3b.

<sup>3</sup> Comp. Schindler, *Die Prinzipien der chinesischen Schriftbildung*, in *O. Z.* IV, 4, no. 5.

<sup>4</sup> About the closer relations between the cloudy sky and sun, comp. further on the passage about “water spirits”.



nection with 雨 *yü*) stands here, as also in other places of the *Shi-king*<sup>1</sup> for the "clouded sun", dispensing fertility and abundance from the veiling clouds. It, therefore, corresponds with the 旻天 *min t'ien* "clouded sky". The classifier 阜 ( $\beta$ ) is added to the signs for *yin* and *yang*, being the expression used for the sunny and shady sides, i. e. for the south- and north slopes of a hill. Thus we find 陽 *yang* in *Shu-king* III, 1, (2), 5 (= *Ch. Cl.* III, 94); *Shi-king* I, 2, VIII, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 29); and throughout the *Shan-hai-king* used for the south side of a mountain. For 陰 *yin*, on the contrary, the *Shuoh-wên* s. v. remarks: 陰山之北也 "yin is the north (side) of a mountain". *Shi-king* III, 2, VI, 5 (= *Ch. Cl.* IV, 488) uses both terms as follows: 既景埏罔相<sup>2</sup> 其陰陽 "He measured the shadows, ascended the ridges, and examined their north and south sides"<sup>2</sup>. In the same verse of this ode, 夕陽 *sih yang* is called "the evening-sun side", i. e. the west side of a mountain, and as counterpart we find in the *Shi-king* III, 2, VIII, 9 (= *Ch. Cl.* IV, 494), 朝陽 *chao yang* = "the morning-sun side of a slope"<sup>3</sup>. In the *Shi-king* I, 11, IX, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 203), 陽 *yang* stands for "the sunny side", i. e. for "the north of a river". As far as we can see, none among the early documents but *Shu-king* V, 20, 5, where the acting of the 三公 *san kung* is described as regulating the *yin* and *yang*, possibly meaning the male and female principles, may be referred to as antecedent to the later rationalistic interpretation of the *yin* and *yang* as parental forces. (However this passage in the *Shu-king* may also stand for light and shade, and then it would mean: "regulating the calendar".)

What a dominating place the sun formerly held in the Chinese pantheon may also be inferred from the fact, that a solemn oath was not only sworn by Heaven, the ancestors, streams etc. (comp. i. e. *Ch. Cl.* V, 510/514), but also by the sun. In *Shi-king* I, 6, XI, 3 (= *Ch. Cl.* IV, 121) we find: 謂予不信有如皞日: ...

<sup>1</sup> Comp. *Shi-king* I, 3, V, 4; I, 14, IV, 3; II, 8, III, 1; I, 15, III, 2; II, 4; VIII, 9.

<sup>2</sup> Legge, *ibid.*: "He surveyed the light and the shade", which has no sense.

<sup>3</sup> Comp. also *Tso-chuan*, 4th year of Wên-kung (= *Ch. Cl.* V, 238/239), where the son of Heaven appears turned towards the South (天子當陽). The commentary, based on *Shi-king* II, 2, X, 1, remarks to this: 陽日也 "Yang is equal to the sun". Legge translates this passage accordingly: "the son of Heaven being the sun".

... "Says one I were not sincere, I swear it by the bright sun!" And in the *Tso-chuan*, 23rd year of *Siang-kung* (= *Ch. Cl. V*, 497/501) the criminal slave 斐豹 Fei P'ao offers himself, to kill 督戎 Tuh Jung, Süan-tzŭ's (宣子) strongest adherent, "dreaded by the people" (國人懼之), if Süan-tzŭ consented to burn the "*Red Book*", (丹書) i. e. the criminal album, in which Fei P'ao's name is enlisted. Süan-tzŭ swears by the sun (有如日), that he would then beg the sovereign to burn the *Red Book*. *Tso-chuan*, 18th year of *Siang-kung* (= *Ch. Cl. V*, 476/478), also contains an oath by the sun (有如日). In the *Shi-king* I, 3, IV (= *Ch. Cl. IV*, 44/45) the sun is invoked together with the moon: (日居月諸) "O thou sun and thou, o moon!" *Shu-king* I, 3—8 (= *Ch. Cl. III*, 18—22), where Yao orders the brothers Hi and Ho to settle the calendar, seems also to point to an ancient sun-cult. Hi, according to I, 4, receives the order to settle in the sun-valley 暘谷 *yang ku* "that he may in deference receive as a guest the rising sun" (寅賓出日)<sup>1</sup>, while Ho (I, 6), is to stay at the "Dark Valley", 昧谷 *mei ku*<sup>2</sup> in the west, "that he may in deference escort the setting sun there" (寅餞納日). Considering the fact that Hi-Ho in the *Li-sao* appears as a mythologic figure, i. e. as the driver of the sun-chariot<sup>3</sup> (after the rhymed (?) old song of *Huai-nan-tzŭ* 3, 12a it is a female being), it seems most probable that the dividing of Hi-Ho into several fraternal pairs entrusted with astronomic dealings,

<sup>1</sup> Comp. the welcoming and reception of the sun dramatically, described in the Nine Cantos of K'üeh Yüan, a cult ceremonial, as it seems, of Southern China.

<sup>2</sup> According to K'üeh Yüan's T'ien wên, Verse 8: "(The sun) gets a night's shelter at Mêng-szŭ." *Huai-nan-tzŭ* III, 1a related of 16 stations the sun has to pass till he comes to Mêng-ku. But another version of the myth preserved in the *Shan-hai-king* 14, 1a and 16, 2b it is the Ta-yen-shan in the wilderness of the east where the sun rises and the Heaven's gate where the sun sets.

<sup>3</sup> After the canto 東君 *tung-kün* = "Prince of the East" of K'üeh Yüan, treating of the solar cult (comp. also *Shi-ki* 28 in De Groot, *R. S. VI*, 1200), the solar deity is his own charioteer. The passage reads: "I take up the reins and circle on high, flying rapidly away." Is he perhaps identic with Hi-Ho? In *T'ien-wên* V, 25 it seems likewise to be the case. Comp. for this *Shan-hai-king* 15, 6a and 16, 6a, where a girl is mentioned by the name of Hi-Ho; bathing the sun. She has born the 10 suns. According to *Shi-tzŭ* 2, 20b the inventor of chronology was a child of *Hi-Ho*, after the commentary it was the sun.—While *Shu-king* I, 4 Hi-Ho are still one, their alleged equivalents or successors, 重黎 *Ch'ung Li* appear separated. (Comp. *Shu-king* V, 27, 6, *Tso-chuan*, 29th year of *Chao-kung* [= *Ch. Cl.* 729/731], *Kuoh-yü* 18, 1a, *Shi-ki* (*M. H.* III, 324.)

found in the *Shu-king*, pertains to a time which had nothing more in common with the thought at the bottom of the ancient myths, and thus, euphemistically, interpreted astronomical facts as results of administration of a prehistoric emperor and his court<sup>1</sup>. Conrady supposes, there may possibly have existed an old mystery-play, wherein the course of the sun had been represented one way or another.<sup>2</sup>

After *Chou-li* 5, 31a. chap. *Tien-jui* (= Biot I, 484), the king welcomed the sun in the morning<sup>3</sup> (audience?) (朝日 *chao-jih*)<sup>4</sup> with the 鎮圭 *chên-kuei* "the protecting scepter". This cannot very well—as has been done till now—be considered as the sun-offering, though one ought to think so after the commentaries of this passage, above all *Li-ki* 6, (13), 1a, chap. *Yüh-tsao* (= *SBE*. 28, 1). Especially the fact seems most weighty, that according to the quoted place, the king had "the sceptre" 大圭 *ta-kuei* in his belt during this ceremony (王晉大圭...以朝日), as also confirmed by Kuan-tzŭ<sup>5</sup>. But both, the 大圭 *ta-kuei* and the 鎮圭 *chên-kuei* may be looked upon as symbols of the sun, as Conrady proved beyond doubt, that the former stands also for the 笏 *huh* or 珽 *t'ing*, writing-tablet, while the *chen-kuei* symbolizes the king as protector of the whole dominion<sup>6</sup>. In sacrificing to the sun and the stars, according to the same chapter in the *Chou-li* 5, 32b (= Biot I, 488), the king used the 圭璧 *kuei-*

<sup>1</sup> In the *Shu-king* I, 4, the family of the sun-totem seems to be misinterpreted as imperial astronomers. The commentary to the quoted passage of the *Shan-hai-king* supposes the name to have passed from the god to the priests. In a similar way the astronomers' family Ssŭ-ma derive their origin from Ch'ung-li. Comp. *M. H.* II, 99, note 2, and I, *Introduction*, p. XII.

<sup>2</sup> Comp. the dramatic character of the sun-god with K'üh Yüan. The Hi-Ho bathed a picture of the sun in hot and cold water, to imitate the course of the sun.

<sup>3</sup> Comp. the shouting of the Taoists when welcoming the sun in the morning.

<sup>4</sup> The commentary to this and similar passages points out, that sacrifices were offered up to the sun at the spring-equinox in the morning, to the moon at the autumn equinox in the evening. Comp. Conrady-Stenz, *ibid.* p. 59 seq. The two special sacrifices to the sun and to the moon at the eastern and western gates of the capital are, to this day, parts of the official cult. Comp. De Groot, *Universismus*, p. 230.

<sup>5</sup> Comp. commentary to the above quoted passage of the *Chou-li*.

<sup>6</sup> Conrady, *Die chinesischen Handschriften- und sonstigen Kleinfinde Sven Hedins in Lou-lan*, p. 70.

*pih*, appropriate for this, after the commentaries<sup>1</sup> and other proofs<sup>2</sup>, by a special symbol.

*Chou-li* 5, 8b, chap. *Ta-tsung-pêh* (= Biot I, 420) makes mention of a burnt-offering<sup>3</sup> to the sun and to the stars, a sacrifice which as I elsewhere treat is offered to Heaven (or *Shang-ti*), which fact alone allows the conclusion that a connection between these two deities (Sun and Heaven) existed. We mentioned before, that the border-sacrifice 郊 *kiao*, was originally offered to the sun. *Li-ki* 8, (23), 31a, chap. *Tsi-fah* (= *SBE* 28, 203) says, that offerings were brought to the sun on the *Wang-kung*, to the moon on the *Yieh-ming*, "the light of the night". Whether *Wang-kung* may here be rendered by "the sovereign's palace", or whether it simply is the name of an altar, can hardly be decided. In the *Li-ki* 8, (24), 46b, chap. *Tsi-ngi*, "offerings were brought to the sun on an altar (= *SBE* 28, 219) to the moon in an earth-hole" (祭日於壇祭月於坎)<sup>4</sup>. *Tso-chuan*, 1st year of *Chao-kung* (= *Ch. Cl.* 573/580), states, that the spirits of the sun, moon and stars are sacrificed to on the unseasonable occurrence of snow, hoar frost, wind, or rain<sup>5</sup>. These are, however, but scanty traces of a cult<sup>6</sup>, not in keeping with the importance generally attributed to the supreme deity of a Pantheon<sup>7</sup>. This importance<sup>8</sup>, together with the result-

<sup>1</sup> Comp. Biot I. c. for this passage.

<sup>2</sup> Comp. Conrady, l. c. 66, who mentions the *Ku-yuh-t'u-pu* 16, 8a, where the destination of the *pih* is symbolized by a cloud- and thunder-ornament.

<sup>3</sup> The sacrifice of burning fagots is, no doubt, to be interpreted as of the well-known smoke-sacrifices whereby the smoke rises to become a cloud and, as such, to bring rain. Comp. Wundt, *Mythus u. Religion*<sup>2</sup> III, p. 461 ff. These sacrifices will be dealt full in "*Das Priestertum im alten China*".

<sup>4</sup> The modern altar of the sun 日壇 *Jih-t'an* lies outside of the East Wall of Peking. Comp. De Groot, *Universismus*, p. 230.

<sup>5</sup> (日月星辰之神則雪霜風雨之不時於是乎禋之) *Tso-chuan*, 1st year of *Chao-kung*.

<sup>6</sup> Comp. also the readiness to help the sun or moon in eclipses by shooting arrows. See also Chavannes, *ibid.* p. 486.

<sup>7</sup> Comp. the roll the sun plays in totemistic times in Ancient China. The emperor 少昊 *Shao-hao* "Little sun" (see *Ch. Cl.* III, Prol. p. 110) had as proper name 金天 *kin t'ien* "Golden sky (sun-god)" (cf. *M. H. I.*, 78, note 1).

<sup>8</sup> Comp. the roll the sun plays in the composition of the ancient characters, e. g. in 杳 *miao*, 杲 *kao*, 東 *tung*, 旭 *süh*, 冥 *ming* etc. and in myths and legends, e. g. that of the *Fu-sang* tree where the 10 suns are growing.



ing cult, has, on the whole, passed on to Heaven<sup>1</sup>. Beside the sun, the roll of the moon and most important stars was quite subordinate in the cult. Coordinated to Heaven are a number of exterior vegetation-deities, as wind, clouds, rain, thunder and lightning, of which I shall deal in detail at another occasion together with the sacrificial cult.

With the dualism of the heavenly deity<sup>2</sup> corresponds the dualism of the earthly deity. The general term for "earth" in the cult is 地 *t'i*<sup>3</sup>. It is found rather frequently in the general connection, Heaven and Earth 天地 *t'ien-ti*, in the *Shu-king*, in the Ritual-Books and the Taoists. But, beside this, there appears from the outset a special term for the earth-deity 后土 *Hou t'u* "the Princess Earth"<sup>4</sup>. There exists, moreover, a Spirit of the Soil 社 *shê*. The distinctive character of these two deities has been dwelled upon by Laufer, *Jade*, p. 145, while Franke in his *K'êng tschi t'u*, p. 8, emphasizes their original identity, which, however, is quite

<sup>1</sup> Comp. also Grube's remark in "*Religion und Kultus der Chinesen*", p. 33. "It is striking that *Shu-king* and *Shi-king*, the two oldest sources do not contain anything about star-cult, though the ritual-books, as *Li-ki* and *Chou-li*, give evidence of so high a development under the Chou-dynasty, that it must surely have existed even at that earliest epoch." Grube is right concerning the cult. But comp. also such old legends as "Shepherd and weaver-woman" in *Shi-king* II, 5, IX, 5, 6 and the roll of the stars in K'üh Yüan's poetry.

<sup>2</sup> In Chinese mythology, of course, 九天 *kiu t'ien* "The Nine Heavens" are spoken of, corresponding the 九州 *kiu chou* "the nine provinces" on earth, and every part of the nine provinces is under a special star. The *Kuoh-yu* 3, 28 b expresses such a part by: 分野 *fên yeh*. Comp. *Lü-shi Ch'un-t's'iu* 13, 1a: 天有九野地有九州 "Heaven has 9 wildernesses (countries), Earth has nine provinces". See also K'üh Yüan's conception in the *Li-sao*, strophe 11 and *T'ien-wên*, verses 6 and 11. Each division of the Celestial Sphere has a special name. See *Lü-shi Ch'un-t's'iu* 13, 1 b and *Huai-nan-tzu* 3, 3 a seq. also quoted by Mayers, *The Chinese Reader's Manual*, pt. II, no. 289. It would lead me too far to go into detail in these very interesting questions about the organisation of Heaven.

<sup>3</sup> The combination 土地 *t'u ti* may possibly be an old doubling. Comp. e.g. *Chou-shu* 4, (39), 6a: 土地之宜 and 4, (39), 7b: 土宜. About the present roll of 土地 *t'u ti* as family—and district-gods of the soil, comp. Chavannes, *ibid.* p. 449; also 土地公 *T'u-ti-kung*, i. e. "prince of the soil" in Grube, *ibid.* p. 166.

<sup>4</sup> 后 may possibly be replaced by 厚 *hou* "thick", as the earth is called *Shi-king* II, 4, VIII, 6; *hou t'u* would thus mean "thick earth", not inappropriate in opposition to "high" (lofty) Heaven. This supposition was set forth by Conrad, *Die chinesischen Handschriften- und sonstigen Kleinfunde Sven Hedins in Lâu-lan*, 1920, p. 185 seq. Only once I found the name 后地 *hou ti* as name for the earth-altar in the *Tsin-shu* (PWYF. s. 后地).

out of the question, as a reference to the written signs will prove: 土 *t'u* means the earth herself, showing the surface of the earth sending forth a sprout. The old forms, according to the *Liu-shu-t'ung*, were:

土 土 土 土 土 土

while the sign for the 社 *shê* is a compound of 土 *t'u* = "earth" + 示 "*spirit*", in the old characters after the *Liu-shu-t'ung*: 社 𡗗 𡗘 𡗙 𡗚, therefore meaning: Spirit of the (Earth) Soil<sup>1</sup>. Another difference lies in the fact that the Deity of the Earth was, from the outset, of a pronounced female character, while the Spirit of the Soil was thought as a male being. The female nature of the *Hou t'u*, it is true, has been long ignored, though it must have seemed quite out of the way, with regard to all other mythologies, that just China should have made an exception from the common rule, after which the earth is everywhere considered to be the maternal deity<sup>2</sup>. Her female character is, however, still denied by modern sinologues like Grube<sup>3</sup>, Chavannes<sup>4</sup> and Franke<sup>5</sup>, while Conrady<sup>6</sup> has ascertained it by extensive evidences, and Laufer<sup>7</sup> found it likewise, quite independently from his teacher.

The male character of the 社 *shê*, emphasized by Laufer, *Jade*, p. 145, founded upon Chavannes, *Le Dieu de Sol* (p. 520)<sup>8</sup>, becomes clear from the fact that the god, as god of the tilled ground nourishing the family, was by and by identified with the totem, later on with the family-ancestor. Even the sacrifices themselves prove the difference of sex, and thereby the original difference

<sup>1</sup> The plant, occurring in both signs, seems to suggest that the vegetation deity was represented in the cult by trees or branches, as related by the *Chou-li*, and quite commonly done according to Wundt, I, c.

<sup>2</sup> From the rich literature comp. Dieterich (A.), *Mutter Erde*, A.R.W. 8, 1904, p. 1 seq. and Wundt, *Mythus und Religion*<sup>2</sup> III, p. 483 seq.

<sup>3</sup> Grube, *ibid.* p. 35: "... daß den Chinesen jener Zeit die ihnen später ange-dichtete Vorstellung von der Erde als einer weiblichen Gottheit, die sie gewissermaßen als 'Mutter Erde' verehrt hätten, völlig ferngelegen hat."

<sup>4</sup> Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 524.

<sup>5</sup> Franke, *K'eng tschi t'u*, p. 7 seq.

<sup>6</sup> Conrady, *China*, p. 515, and *Handschriftenfunde etc.*, p. 185 seq.

<sup>7</sup> Laufer, *Jade*, p. 144.

<sup>8</sup> I am sorry to differ here from my venerated teacher Conrady in *Die Handschriftenfunde etc.*, p. 188.

in principle, of the two. While a black mare was offered to the earth 后土 *Hou-t'u*, p. 114<sup>1</sup>, a yellow bull was the sacrifice for the *shê* 社, the Spirit of the Soil<sup>2</sup>. It is proved by Frazer's<sup>3</sup> exhaustive studies, that the god of vegetation is immolated to himself, which holds good for China too, as will be seen from another study of mine. Here may only be stated, that the difference in sex of the sacrificed animals must correspond with the difference in sex of the invoked deities<sup>4</sup>. Anyhow, the 后土 *Hou-t'u* appears in quite a different, more exalted light than the 社 *shê*, the Spirit of the Soil. *Hou-t'u* appears as a deity on equality with and coordinate to Heaven as well as to *Shang-ti*. In *Shu-king* V, 1, (1), 10 (= *Ch. Cl.* III, 287), Wu-wang mentions beside the sacrifice 類 *lei* offered to 上帝 *Shang-ti*, only the sacrifice 宜 offered to 冢土 *Chung-t'u*<sup>5</sup>. In *Shu-*

<sup>1</sup> According to the *Chou-li* 3, 33a, chap. *Muh-jen* (= Biot I, 270), black animals are used for all sacrifices after the *yin*-principle (陰祀用黝牲). Chêng K'ang-ch'êng remarks to this: 陰祀祭地北郊 "The offerings according to the *yin* principle are the earth-offerings in the northern kiao". Comp. also *Chou-li* 5, 32b, commentary to 祀地. The sacrifice to the terrestrial deity, however, (祭祀) in *Li-ki* 8, (23), 31a, chap. *Tsi-fah* (= *SBE.* 28, 202/203) is on the contrary described as red (騂). The commentaries, and after those also Legge, remark that this was the colour chosen by the Chou (周人), who also offered up an ox even to the earth. But it may be the deity was the 社 *shê*. When the Emperor, in travelling, sacrifices to the spirits of the mountains and rivers he passes, it is a yellow colt. Comp. the article on the studmaster 校人 *hiao-jen* in *Chou-li* 8, 21a (= Biot II, 258): 凡將事于四海山川則飾黃駒. "When (the emperor) offers a great service (sacrifice) to the four seas, the mountains and the rivers, he (the stud-master) prepares a yellow colt". This means a terrestrial sacrifice of the earth colour (comp. *Chou-li*: Biot II, 515). With contracts and oaths, a white steed was sacrificed, i. e. buried beside a copy of the affidavit. The horse was also looked upon as a war-sacrifice (to the earth). Comp. *Shi-king* III, 1, VII, 8 (= *Ch. Cl.* IV, 455) the sacrifice 騂馬 and probably the identical 貉 *ma* in the *Chou-li* 6, 36b; 7, 11a and passim, corresponding to the sacrifice 宜 *i*.

<sup>2</sup> Comp. however, *Shu-king* V, 12, 5, where Chou-kung offered up an ox, a sheep and a pig to the *shê* (of the new town). Comp. also *Li-ki*, chap. *Wang-chi* (*SBE.* 27, 226).

<sup>3</sup> Comp. Frazer, especially in "The Dying God" and "Adonis, Attis-Osiris".

<sup>4</sup> Comp. *Li-ki* 5, (10), 12a (= *SBE.* 27, 403/404) in Conrady-Stenz, *ibid.* p. 39, stating that the oldest kitchen deity was female. Confucius styles her "an old woman" (老婦). Her cult was a woman's matter in Shan-tung. In the third century, the "first cook" was worshipped by priestesses. See *Shi-ki* 28 17a and commentary = *M. H.* III, 451.

<sup>5</sup> Comp. also *Shi-king* III, 1, III, 7 with the same term 冢土. Just the contrast to *Shang-ti* in the passage of the *Shu-king* seem to indicate that *Hou-t'u* is meant.



king V, 3, 6 (= *Ch. Cl. III*, 312) the dyas 皇天后土 *Huang t'ien Hou t'u* is called "the mighty Heaven and the *Hou t'u*", to whom Wu-wang announces his mission<sup>1</sup>. In *Tso-chuan*, 15th year of *Hi-kung* (= *Ch. Cl. V*, 165/168), i. e. in the year 645 B.C., the higher officials of Tsin (晉大夫) pronounce to the ruler of Ts'in (秦) who had made their sovereign prisoner, but promised them to be clement towards him, the following oath-like words: 君履后土而戴皇天皇天后土實聞君之言... "Your Highness treads the Princess Earth (*Hou t'u*) and has over your head the Mighty Heaven (*huang t'ien*). The Mighty Heaven and the Princess Earth (*Huang t'ien Hou t'u*) have heard Your Highness's words"<sup>2</sup>.

We see, from this instance already, that the "Princess Earth" stands on a level with "Heaven". As the oath is taken upon Heaven and the sun like upon the ancestors, thus *Hou t'u* is informed by the king when he solemnly decrees great investitures. *Chou-li* 5, 16b, chap. *Ta-tsung-pêh* (= Biot I, 439/440) runs: 王大封則先告后土 "Whenever the king purposes a great investiture, he first announces it (solemnly) to *Hou t'u*"<sup>3</sup>. The commentary explains 后土 *Hou-t'u* as 土神 *t'u shen* = "terrestrial spirit"<sup>4</sup>; likewise in chap. 大祝 *Ta-chuh* of *Chou-li* 6, 33b (= Biot II, 94):

It might, however, also be 冢土 *chung t'u* = 社 *shê*, as it had always been to this deity, that the sacrifice 宜 *i* was made. Comp. also the passages from the *Chou-shu* quoted above, p. 312 note.

<sup>1</sup> Chavannes, *ibid.* p. 522, calls this passage "suspect", because the genuineness of the book *Wu ch'êng* 武成 (V, 3) has often been disputed. The passage *huang t'ien hou t'u* is said to prove the interpolation. No special stress needs to be put on just this sentence, yet we wish to modestly remark that the book occurs in the old text, and that its spuriousness has by no means been proved as yet. Comp. also Conrady, *Die chinesischen Handschriften- und sonstigen Klein-funde Sven Hedins in Lou-lan*, p. 186, note 1.

<sup>2</sup> Chavannes finds this text of the *Tso-chuan* "plus embarrassant" and tries to content himself with the supposition, that only an oath, not any sacrifice, is alluded to here. Can one, however, imagine, in Chinese religious thought, a deity without visible representation and without cult? Moreover, after *Shi-ki*, M. H. III, 482, a priestess 巫 officiated in the cult of the *hou t'u* at 陟 Shui (Shansi Province) in 113 B.C., a sign, that the cult itself must be very old.

<sup>3</sup> This is all the more striking, as the "clod of earth wrapped in sedge" (茅土 *mao-t'u*) handed over at the investiture (comp. *Chou-shu* 5, [48], 8a) was taken from the 社 *shê*.

<sup>4</sup> Comp. the 土伯 *t'u pêh* in *Chao-hun* v. 39, according to the commentary: a vassal to the earth divinity.



建邦國先告后土用牲幣 “Whenever a realm is instituted and this previously solemnly announced to *Hou t'u*, the sacrificial victim and the silk-pieces are used”<sup>1</sup>.

The 社 *shê*, the Spirit of the Soil, on the contrary, never appears in such a privileged position; in *Mêng-tzŭ* VII, 2, 14 (= *Ch. Cl.* II, 483) he is even mentioned after the people only: 民爲貴社稷次之君爲輕 “The people is the most important; the Spirits of the Soil and Cereals come after it in the second place; the sovereign is the most unimportant”. There is also only one *Hou t'u*, while every country, every province, every district, even every family, all of them have their own 社 *shê*.

Taking all this into account, it does not stand the text, when in the *Tso-chuan*, 29th year of *Chao-kung* (= *Ch. Cl.* V, 729/731)<sup>2</sup> 后土 *Hou t'u* is looked upon as equal to the 社 *shê*; for we find there expressly: 后土爲社 “*Hou t'u* became 社 *shê*”. This evidently means a later identification, not an original identity. Chavannes, *Le Dieu du Sol*, translates therefore in *Le T'ai Chan*, p. 505: “*Hou t'u* est devenu le dieu de sol”, but, at the same time, concludes from it, that both had been originally identic. To bring this into harmony with his theory of their original difference, he finds the rather strange expedient, based upon Chêng Hüan in the *T'ung-tien*, of denying the divine character of 句龍 *Kou lung* (= *Hou t'u*) and also of 后稷 *Hou Tsih* (= *Tsih*), and to accept, that they were but 配 “associés respectifs”, respective associates of the real divinities. Franke in the *K'êng tschi t'u* p. 7 contradicts this, but is again mistaken in inferring from the quoted passage in the *Tso-chuan* an original identity of these two deities. They differ, quite to the contrary, so widely, that even separate places of worship were assigned to them. *Hou t'u* is worshipped in the northern suburb (*kiao*) (北郊 *pêh kiao*), p. 116<sup>3</sup>; the 大社 *ta shê*

<sup>1</sup> This speaks, therefore, quite distinctly of a sacrificial cult, which statement is more than “*embarrassant*”. Strange to say, Biot, *l. c.* translates this passage: “il l'annonce au génie de la terre.”

<sup>2</sup> Comp. the other illustrations in Chavannes, *ibid.* p. 504, note 3.

<sup>3</sup> Comp. e. g. the afore quoted passage from *Chou-lî* 3, 33a (= Biot I, 270) and *T'sien Han-shu* 10, 2b (after Chavannes, p. 523, note 1). Also the description of the present sacrificial grounds of the terrestrial deity in the northern *kiao*, in De Groot, *Universismus* p. 187.

(i. e. the *shê* of the realm) beside the palace at the 庫門 *k'ü mên*<sup>1</sup>, while the 王社 *wang shê* (i. e. the sovereign's personal *shê*) dwells within the 籍田 *tsih-t'ien* i. e. the sovereign's own territory. These deities of the earth (*Hou t'u* and *shê*) may, as well as those of Heaven, according to Wundt, be termed as *exterior* vegetation-demons, having, however, obtained a personal character and a power surpassing the ordinary strength of demons, therefore no longer to be considered demons, but real deities. It may, in itself, be imagined, that the two, originally, belonged to two different clans or dynasties and, when the cults were fused, remained differentiated in character. It almost seems as if the *Hou t'u* pertained more to the Chou<sup>2</sup>; for in what other way could e. g. the passage *Chou-li* 7, 18a, chap. *Ta-sü-ma* (= Biot II, 185) be interpreted? There, in contrast to the general use in the ritual-books, a horse is offered as funeral sacrifice 喪祭奉詔馬牲 "Among the funeral sacrifices he offers up a horse as sacrificial animal and announces (its arrival?)". Thereby is evidently meant the farewell-offering 遣奠 *k'ien tien*, at which at other times an ox is presented, and it is by no means convincing, when Chêng K'ang-chêng and the K'ien-lung editors of the *Chou-li* indicate that an especially imposing funeral ceremony of the king is alluded to<sup>3</sup>.

We also see a blending of the two cults in the *Li-ki* 2, (3), 48a, chap. *T'an-kung* (SBE 27, 160), when the sovereign, after suffering great territorial losses, is allowed to take all his meals and to listen to music, but weeps before (complains to) *Hou t'u* (... 君舉而哭於后土). Chavannes, *ibid.* p. 522, note 1, supposes that the *shê* 社 is to be meant here<sup>4</sup>, to whom the king also complains in other cases of a national disaster. Chavannes infers this from the fact, that the high dignitaries are mentioned before as weeping in the *ta-miao*, i. e. in the great ancestral temple, and the *shê* being closely connected with the *miao*: The text, however, says distinctly, that the king has not his full meal, nor any music. Further on it says literally: 或曰 "some (others) say", which

<sup>1</sup> Comp. Chavannes, *ibid.* p. 523, note 1 and for the sacrificial grounds of *shê tsih* in Modern Peking: De Groot, *ibid.* p. 221.

<sup>2</sup> 后 *hou* = "queen", "princess" is especially used in the Chou-ritual, the *Chou-li*.

<sup>3</sup> Comp. also *Chou-li* 8, 21a (= Biot II, 258) where also a horse is interred with the funeral offerings.

<sup>4</sup> The commentary has also 后土社也.

words introduce the above remark. This points rather clearly at a syncretism of two different cults.

The "Spirit of the Soil" 社 *shê* plays a double part. For one, he is the preeminent chthonian deity, which, presumably, also corresponds with his original character<sup>1</sup>. As Chavannes has treated him extensively in his masterly study<sup>2</sup>, to which we have to turn speaking (on another occasion) of any sacrificial act concerning the *shê*, we will only sum up here, that in spring and autumn offerings were brought to this terrestrial deity in the shape of seeds<sup>3</sup>. The symbolic grain-ornament at the sacrifices on the *shê*-altar rather emphasizes his character as a vegetation god<sup>4</sup>. It is at the altar of the *shê* that rain is asked for<sup>5</sup> and that sacrifices are offered up in disasters, in which eclipses of the sun are also regarded<sup>6</sup>. With the rise of fixed abodes, the respective terrestrial deity becomes, together with the Spirit of the Cereals 稷 *tsih*, of whom we shall have to speak further on, the guardian god of the country. At the outset, each family had a deity of their own. Perhaps, the impluvium was a kind of *shê* 社<sup>7</sup>. The king, accordingly, had a special *shê* for himself and his family, the 王社 *wang shê* = "royal *shê*", the feudal prince another, the 侯社 *hou shê* "princely *shê*". For the people as a whole, i. e. for the kingdom, the king sacrifices to the 大社 *ta shê*, or to the 泰社 *t'ai shê*, i. e. to the "great and greatest *shê*", the feudal prince for his domain to a 國社 *kuoh shê*. The capital of each province,

<sup>1</sup> Comp. the old forms of this sign after the *Liu-shu-t'ung*: 社 祥 社 埜 社

<sup>2</sup> Chavannes, *Le Dieu du Sol dans la Chine antique*, as appendix to *Le T'ai chan*; Annales du Musée Guimet.

<sup>3</sup> Comp., for instance, *Chou-li* 5, 22b (= Biot I, 463) and commentary; also *Kuoh-yü* (*Lu-yü*), quoted by Chavannes, *ibid.* p. 509.

<sup>4</sup> Comp. *Chou-li* 5, 36a, chap. *T'ien-ming* (= Biot II, 6 and Commentary, after which a garment embroidered with rice-corns was worn in sacrificing to the *shê*-*tsih*).

<sup>5</sup> Comp. Schindler, *Das Priestertum etc.* sub "rain-sacrifices", also Chavannes, *ibid.* p. 495 seq.

<sup>6</sup> Comp. Schindler, *ibid.* sub. sacrifice 禳 *yung*, and Chavannes, *l. c.* p. 480 seq. et saepe.

<sup>7</sup> According to the commentary to *Li-ki* 5, (11), 33a, chap. *Kiao-teh-sheng* (= *SBE* 27, 425) the identification of the 中雷 *chung-liu*, i. e. the impluvium [which was situated in the midst of the house and not as Legge in *SBE* 27, 281 and 425 states, in the courtyard (see *Shi-king* III, 1, III, 1 and Chêng K'ang-ch'êng to *Li-ki* 3, (6), 70b, chap. *Yüeh-ling*)] with the 社 *shê* seems pretty sure. Cf. (not quite correct) Chavannes, *Le Dieu du Sol*, p. 438, note 1 and 2. The



county, or district harbours the *shê* of its domain<sup>1</sup>. The sovereign's *shê*, i. e. the vegetation- and guardian-demon of his family, is found in the 籍田 *tsih-t'ien*<sup>2</sup>, which is tilled by the king and his family themselves. This is the portable deity<sup>3</sup>, taken along on

earth divinities were adored in the north. The *Hout'u* was sacrificed to in the northern *kiao*. The *shê* of the Shang had according to the *Tso-chuan* an opening towards the north. By the way, the chief sacrifice on the *shê* took place in spring-time when the swallows fly towards the north. According to the *Ngì-li*, the *chung-liu* of the temple was also situated towards the north. In the same way as the impluvium was open for the light and the rain, so the great *shê* of the son of Heaven was open to receive the hoarfrost, dew, wind, and rain (see *Li-ki* 5, (11), 32b). An exception formed the *shê* of the deposed dynasty.

<sup>1</sup> Comp. Chavannes, *l. c.* p. 438 seq.

<sup>2</sup> Comp. Chavannes, *l. c.* p. 447.

<sup>3</sup> The Spirit of the Soil (*shê*) is used like a fetish. In *Tso-chuan*, 4th year of Ting-kung (= *Ch. Cl.* V, 750/764) a priest declares it as his duty that when a prince is going on a war-expedition, he has to do the magic ceremony (祓 *fu*) at the *shê*-altar and to anoint the drums and to follow the ruler with the 奉 *fêng* (祝奉以行 [var. lect. 從:]). The commentary explains 奉 *fêng* by 社主 "tablet of the *shê*". The character 奉 *fêng* has according to the *Liu-shu-t'ung* the old forms:

𡵓 𡵔 𡵕 𡵖 𡵗 𡵘 𡵙 𡵚 𡵛 𡵜 𡵝 𡵞 𡵟 𡵠 𡵡 𡵢 𡵣 𡵤 𡵥 𡵦 𡵧 𡵨 𡵩 𡵪 𡵫 𡵬 𡵭 𡵮 𡵯 𡵰 𡵱 𡵲 𡵳 𡵴 𡵵 𡵶 𡵷 𡵸 𡵹 𡵺 𡵻 𡵼 𡵽 𡵾 𡵿 𡶀 𡶁 𡶂 𡶃 𡶄 𡶅 𡶆 𡶇 𡶈 𡶉 𡶊 𡶋 𡶌 𡶍 𡶎 𡶏 𡶐 𡶑 𡶒 𡶓 𡶔 𡶕 𡶖 𡶗 𡶘 𡶙 𡶚 𡶛 𡶜 𡶝 𡶞 𡶟 𡶠 𡶡 𡶢 𡶣 𡶤 𡶥 𡶦 𡶧 𡶨 𡶩 𡶪 𡶫 𡶬 𡶭 𡶮 𡶯 𡶰 𡶱 𡶲 𡶳 𡶴 𡶵 𡶶 𡶷 𡶸 𡶹 𡶺 𡶻 𡶼 𡶽 𡶾 𡶿 𡷀 𡷁 𡷂 𡷃 𡷄 𡷅 𡷆 𡷇 𡷈 𡷉 𡷊 𡷋 𡷌 𡷍 𡷎 𡷏 𡷐 𡷑 𡷒 𡷓 𡷔 𡷕 𡷖 𡷗 𡷘 𡷙 𡷚 𡷛 𡷜 𡷝 𡷞 𡷟 𡷠 𡷡 𡷢 𡷣 𡷤 𡷥 𡷦 𡷧 𡷨 𡷩 𡷪 𡷫 𡷬 𡷭 𡷮 𡷯 𡷰 𡷱 𡷲 𡷳 𡷴 𡷵 𡷶 𡷷 𡷸 𡷹 𡷺 𡷻 𡷼 𡷽 𡷾 𡷿 𡸀 𡸁 𡸂 𡸃 𡸄 𡸅 𡸆 𡸇 𡸈 𡸉 𡸊 𡸋 𡸌 𡸍 𡸎 𡸏 𡸐 𡸑 𡸒 𡸓 𡸔 𡸕 𡸖 𡸗 𡸘 𡸙 𡸚 𡸛 𡸜 𡸝 𡸞 𡸟 𡸠 𡸡 𡸢 𡸣 𡸤 𡸥 𡸦 𡸧 𡸨 𡸩 𡸪 𡸫 𡸬 𡸭 𡸮 𡸯 𡸰 𡸱 𡸲 𡸳 𡸴 𡸵 𡸶 𡸷 𡸸 𡸹 𡸺 𡸻 𡸼 𡸽 𡸾 𡸿 𡹀 𡹁 𡹂 𡹃 𡹄 𡹅 𡹆 𡹇 𡹈 𡹉 𡹊 𡹋 𡹌 𡹍 𡹎 𡹏 𡹐 𡹑 𡹒 𡹓 𡹔 𡹕 𡹖 𡹗 𡹘 𡹙 𡹚 𡹛 𡹜 𡹝 𡹞 𡹟 𡹠 𡹡 𡹢 𡹣 𡹤 𡹥 𡹦 𡹧 𡹨 𡹩 𡹪 𡹫 𡹬 𡹭 𡹮 𡹯 𡹰 𡹱 𡹲 𡹳 𡹴 𡹵 𡹶 𡹷 𡹸 𡹹 𡹺 𡹻 𡹼 𡹽 𡹾 𡹿 𡺀 𡺁 𡺂 𡺃 𡺄 𡺅 𡺆 𡺇 𡺈 𡺉 𡺊 𡺋 𡺌 𡺍 𡺎 𡺏 𡺐 𡺑 𡺒 𡺓 𡺔 𡺕 𡺖 𡺗 𡺘 𡺙 𡺚 𡺛 𡺜 𡺝 𡺞 𡺟 𡺠 𡺡 𡺢 𡺣 𡺤 𡺥 𡺦 𡺧 𡺨 𡺩 𡺪 𡺫 𡺬 𡺭 𡺮 𡺯 𡺰 𡺱 𡺲 𡺳 𡺴 𡺵 𡺶 𡺷 𡺸 𡺹 𡺺 𡺻 𡺼 𡺽 𡺾 𡺿 𡻀 𡻁 𡻂 𡻃 𡻄 𡻅 𡻆 𡻇 𡻈 𡻉 𡻊 𡻋 𡻌 𡻍 𡻎 𡻏 𡻐 𡻑 𡻒 𡻓 𡻔 𡻕 𡻖 𡻗 𡻘 𡻙 𡻚 𡻛 𡻜 𡻝 𡻞 𡻟 𡻠 𡻡 𡻢 𡻣 𡻤 𡻥 𡻦 𡻧 𡻨 𡻩 𡻪 𡻫 𡻬 𡻭 𡻮 𡻯 𡻰 𡻱 𡻲 𡻳 𡻴 𡻵 𡻶 𡻷 𡻸 𡻹 𡻺 𡻻 𡻼 𡻽 𡻾 𡻿 𡼀 𡼁 𡼂 𡼃 𡼄 𡼅 𡼆 𡼇 𡼈 𡼉 𡼊 𡼋 𡼌 𡼍 𡼎 𡼏 𡼐 𡼑 𡼒 𡼓 𡼔 𡼕 𡼖 𡼗 𡼘 𡼙 𡼚 𡼛 𡼜 𡼝 𡼞 𡼟 𡼠 𡼡 𡼢 𡼣 𡼤 𡼥 𡼦 𡼧 𡼨 𡼩 𡼪 𡼫 𡼬 𡼭 𡼮 𡼯 𡼰 𡼱 𡼲 𡼳 𡼴 𡼵 𡼶 𡼷 𡼸 𡼹 𡼺 𡼻 𡼼 𡼽 𡼾 𡼿 𡽀 𡽁 𡽂 𡽃 𡽄 𡽅 𡽆 𡽇 𡽈 𡽉 𡽊 𡽋 𡽌 𡽍 𡽎 𡽏 𡽐 𡽑 𡽒 𡽓 𡽔 𡽕 𡽖 𡽗 𡽘 𡽙 𡽚 𡽛 𡽜 𡽝 𡽞 𡽟 𡽠 𡽡 𡽢 𡽣 𡽤 𡽥 𡽦 𡽧 𡽨 𡽩 𡽪 𡽫 𡽬 𡽭 𡽮 𡽯 𡽰 𡽱 𡽲 𡽳 𡽴 𡽵 𡽶 𡽷 𡽸 𡽹 𡽺 𡽻 𡽼 𡽽 𡽾 𡽿 𡾀 𡾁 𡾂 𡾃 𡾄 𡾅 𡾆 𡾇 𡾈 𡾉 𡾊 𡾋 𡾌 𡾍 𡾎 𡾏 𡾐 𡾑 𡾒 𡾓 𡾔 𡾕 𡾖 𡾗 𡾘 𡾙 𡾚 𡾛 𡾜 𡾝 𡾞 𡾟 𡾠 𡾡 𡾢 𡾣 𡾤 𡾥 𡾦 𡾧 𡾨 𡾩 𡾪 𡾫 𡾬 𡾭 𡾮 𡾯 𡾰 𡾱 𡾲 𡾳 𡾴 𡾵 𡾶 𡾷 𡾸 𡾹 𡾺 𡾻 𡾼 𡾽 𡾾 𡾿 𡿀 𡿁 𡿂 𡿃 𡿄 𡿅 𡿆 𡿇 𡿈 𡿉 𡿊 𡿋 𡿌 𡿍 𡿎 𡿏 𡿐 𡿑 𡿒 𡿓 𡿔 𡿕 𡿖 𡿗 𡿘 𡿙 𡿚 𡿛 𡿜 𡿝 𡿞 𡿟 𡿠 𡿡 𡿢 𡿣 𡿤 𡿥 𡿦 𡿧 𡿨 𡿩 𡿪 𡿫 𡿬 𡿭 𡿮 𡿯 𡿰 𡿱 𡿲 𡿳 𡿴 𡿵 𡿶 𡿷 𡿸 𡿹 𡿺 𡿻 𡿼 𡿽 𡿾 𡿿 𢀀 𢀁 𢀂 𢀃 𢀄 𢀅 𢀆 𢀇 𢀈 𢀉 𢀊 𢀋 𢀌 𢀍 𢀎 𢀏 𢀐 𢀑 𢀒 𢀓 𢀔 𢀕 𢀖 𢀗 𢀘 𢀙 𢀚 𢀛 𢀜 𢀝 𢀞 𢀟 𢀠 𢀡 𢀢 𢀣 𢀤 𢀥 𢀦 𢀧 𢀨 𢀩 𢀪 𢀫 𢀬 𢀭 𢀮 𢀯 𢀰 𢀱 𢀲 𢀳 𢀴 𢀵 𢀶 𢀷 𢀸 𢀹 𢀺 𢀻 𢀼 𢀽 𢀾 𢀿 𢁀 𢁁 𢁂 𢁃 𢁄 𢁅 𢁆 𢁇 𢁈 𢁉 𢁊 𢁋 𢁌 𢁍 𢁎 𢁏 𢁐 𢁑 𢁒 𢁓 𢁔 𢁕 𢁖 𢁗 𢁘 𢁙 𢁚 𢁛 𢁜 𢁝 𢁞 𢁟 𢁠 𢁡 𢁢 𢁣 𢁤 𢁥 𢁦 𢁧 𢁨 𢁩 𢁪 𢁫 𢁬 𢁭 𢁮 𢁯 𢁰 𢁱 𢁲 𢁳 𢁴 𢁵 𢁶 𢁷 𢁸 𢁹 𢁺 𢁻 𢁼 𢁽 𢁾 𢁿 𢂀 𢂁 𢂂 𢂃 𢂄 𢂅 𢂆 𢂇 𢂈 𢂉 𢂊 𢂋 𢂌 𢂍 𢂎 𢂏 𢂐 𢂑 𢂒 𢂓 𢂔 𢂕 𢂖 𢂗 𢂘 𢂙 𢂚 𢂛 𢂜 𢂝 𢂞 𢂟 𢂠 𢂡 𢂢 𢂣 𢂤 𢂥 𢂦 𢂧 𢂨 𢂩 𢂪 𢂫 𢂬 𢂭 𢂮 𢂯 𢂰 𢂱 𢂲 𢂳 𢂴 𢂵 𢂶 𢂷 𢂸 𢂹 𢂺 𢂻 𢂼 𢂽 𢂾 𢂿 𢃀 𢃁 𢃂 𢃃 𢃄 𢃅 𢃆 𢃇 𢃈 𢃉 𢃊 𢃋 𢃌 𢃍 𢃎 𢃏 𢃐 𢃑 𢃒 𢃓 𢃔 𢃕 𢃖 𢃗 𢃘 𢃙 𢃚 𢃛 𢃜 𢃝 𢃞 𢃟 𢃠 𢃡 𢃢 𢃣 𢃤 𢃥 𢃦 𢃧 𢃨 𢃩 𢃪 𢃫 𢃬 𢃭 𢃮 𢃯 𢃰 𢃱 𢃲 𢃳 𢃴 𢃵 𢃶 𢃷 𢃸 𢃹 𢃺 𢃻 𢃼 𢃽 𢃾 𢃿 𢄀 𢄁 𢄂 𢄃 𢄄 𢄅 𢄆 𢄇 𢄈 𢄉 𢄊 𢄋 𢄌 𢄍 𢄎 𢄏 𢄐 𢄑 𢄒 𢄓 𢄔 𢄕 𢄖 𢄗 𢄘 𢄙 𢄚 𢄛 𢄜 𢄝 𢄞 𢄟 𢄠 𢄡 𢄢 𢄣 𢄤 𢄥 𢄦 𢄧 𢄨 𢄩 𢄪 𢄫 𢄬 𢄭 𢄮 𢄯 𢄰 𢄱 𢄲 𢄳 𢄴 𢄵 𢄶 𢄷 𢄸 𢄹 𢄺 𢄻 𢄼 𢄽 𢄾 𢄿 𢅀 𢅁 𢅂 𢅃 𢅄 𢅅 𢅆 𢅇 𢅈 𢅉 𢅊 𢅋 𢅌 𢅍 𢅎 𢅏 𢅐 𢅑 𢅒 𢅓 𢅔 𢅕 𢅖 𢅗 𢅘 𢅙 𢅚 𢅛 𢅜 𢅝 𢅞 𢅟 𢅠 𢅡 𢅢 𢅣 𢅤 𢅥 𢅦 𢅧 𢅨 𢅩 𢅪 𢅫 𢅬 𢅭 𢅮 𢅯 𢅰 𢅱 𢅲 𢅳 𢅴 𢅵 𢅶 𢅷 𢅸 𢅹 𢅺 𢅻 𢅼 𢅽 𢅾 𢅿 𢆀 𢆁 𢆂 𢆃 𢆄 𢆅 𢆆 𢆇 𢆈 𢆉 𢆊 𢆋 𢆌 𢆍 𢆎 𢆏 𢆐 𢆑 𢆒 𢆓 𢆔 𢆕 𢆖 𢆗 𢆘 𢆙 𢆚 𢆛 𢆜 𢆝 𢆞 𢆟 𢆠 𢆡 𢆢 𢆣 𢆤 𢆥 𢆦 𢆧 𢆨 𢆩 𢆪 𢆫 𢆬 𢆭 𢆮 𢆯 𢆰 𢆱 𢆲 𢆳 𢆴 𢆵 𢆶 𢆷 𢆸 𢆹 𢆺 𢆻 𢆼 𢆽 𢆾 𢆿 𢇀 𢇁 𢇂 𢇃 𢇄 𢇅 𢇆 𢇇 𢇈 𢇉 𢇊 𢇋 𢇌 𢇍 𢇎 𢇏 𢇐 𢇑 𢇒 𢇓 𢇔 𢇕 𢇖 𢇗 𢇘 𢇙 𢇚 𢇛 𢇜 𢇝 𢇞 𢇟 𢇠 𢇡 𢇢 𢇣 𢇤 𢇥 𢇦 𢇧 𢇨 𢇩 𢇪 𢇫 𢇬 𢇭 𢇮 𢇯 𢇰 𢇱 𢇲 𢇳 𢇴 𢇵 𢇶 𢇷 𢇸 𢇹 𢇺 𢇻 𢇼 𢇽 𢇾 𢇿 𢈀 𢈁 𢈂 𢈃 𢈄 𢈅 𢈆 𢈇 𢈈 𢈉 𢈊 𢈋 𢈌 𢈍 𢈎 𢈏 𢈐 𢈑 𢈒 𢈓 𢈔 𢈕 𢈖 𢈗 𢈘 𢈙 𢈚 𢈛 𢈜 𢈝 𢈞 𢈟 𢈠 𢈡 𢈢 𢈣 𢈤 𢈥 𢈦 𢈧 𢈨 𢈩 𢈪 𢈫 𢈬 𢈭 𢈮 𢈯 𢈰 𢈱 𢈲 𢈳 𢈴 𢈵 𢈶 𢈷 𢈸 𢈹 𢈺 𢈻 𢈼 𢈽 𢈾 𢈿 𢉀 𢉁 𢉂 𢉃 𢉄 𢉅 𢉆 𢉇 𢉈 𢉉 𢉊 𢉋 𢉌 𢉍 𢉎 𢉏 𢉐 𢉑 𢉒 𢉓 𢉔 𢉕 𢉖 𢉗 𢉘 𢉙 𢉚 𢉛 𢉜 𢉝 𢉞 𢉟 𢉠 𢉡 𢉢 𢉣 𢉤 𢉥 𢉦 𢉧 𢉨 𢉩 𢉪 𢉫 𢉬 𢉭 𢉮 𢉯 𢉰 𢉱 𢉲 𢉳 𢉴 𢉵 𢉶 𢉷 𢉸 𢉹 𢉺 𢉻 𢉼 𢉽 𢉾 𢉿 𢊀 𢊁 𢊂 𢊃 𢊄 𢊅 𢊆 𢊇 𢊈 𢊉 𢊊 𢊋 𢊌 𢊍 𢊎 𢊏 𢊐 𢊑 𢊒 𢊓 𢊔 𢊕 𢊖 𢊗 𢊘 𢊙 𢊚 𢊛 𢊜 𢊝 𢊞 𢊟 𢊠 𢊡 𢊢 𢊣 𢊤 𢊥 𢊦 𢊧 𢊨 𢊩 𢊪 𢊫 𢊬 𢊭 𢊮 𢊯 𢊰 𢊱 𢊲 𢊳 𢊴 𢊵 𢊶 𢊷 𢊸 𢊹 𢊺 𢊻 𢊼 𢊽 𢊾 𢊿 𢋀 𢋁 𢋂 𢋃 𢋄 𢋅 𢋆 𢋇 𢋈 𢋉 𢋊 𢋋 𢋌 𢋍 𢋎 𢋏 𢋐 𢋑 𢋒 𢋓 𢋔 𢋕 𢋖 𢋗 𢋘 𢋙 𢋚 𢋛 𢋜 𢋝 𢋞 𢋟 𢋠 𢋡 𢋢 𢋣 𢋤 𢋥 𢋦 𢋧 𢋨 𢋩 𢋪 𢋫 𢋬 𢋭 𢋮 𢋯 𢋰 𢋱 𢋲 𢋳 𢋴 𢋵 𢋶 𢋷 𢋸 𢋹 𢋺 𢋻 𢋼 𢋽 𢋾 𢋿 𢌀 𢌁 𢌂 𢌃 𢌄 𢌅 𢌆 𢌇 𢌈 𢌉 𢌊 𢌋 𢌌 𢌍 𢌎 𢌏 𢌐 𢌑 𢌒 𢌓 𢌔 𢌕 𢌖 𢌗 𢌘 𢌙 𢌚 𢌛 𢌜 𢌝 𢌞 𢌟 𢌠 𢌡 𢌢 𢌣 𢌤 𢌥 𢌦 𢌧 𢌨 𢌩 𢌪 𢌫 𢌬 𢌭 𢌮 𢌯 𢌰 𢌱 𢌲 𢌳 𢌴 𢌵 𢌶 𢌷 𢌸 𢌹 𢌺 𢌻 𢌼 𢌽 𢌾 𢌿 𢍀 𢍁 𢍂 𢍃 𢍄 𢍅 𢍆 𢍇 𢍈 𢍉 𢍊 𢍋 𢍌 𢍍 𢍎 𢍏 𢍐 𢍑 𢍒 𢍓 𢍔 𢍕 𢍖 𢍗 𢍘 𢍙 𢍚 𢍛 𢍜 𢍝 𢍞 𢍟 𢍠 𢍡 𢍢 𢍣 𢍤 𢍥 𢍦 𢍧 𢍨 𢍩 𢍪 𢍫 𢍬 𢍭 𢍮 𢍯 𢍰 𢍱 𢍲 𢍳 𢍴 𢍵 𢍶 𢍷 𢍸 𢍹 𢍺 𢍻 𢍼 𢍽 𢍾 𢍿 𢎀 𢎁 𢎂 𢎃 𢎄 𢎅 𢎆 𢎇 𢎈 𢎉 𢎊 𢎋 𢎌 𢎍 𢎎 𢎏 𢎐 𢎑 𢎒 𢎓 𢎔 𢎕 𢎖 𢎗 𢎘 𢎙 𢎚 𢎛 𢎜 𢎝 𢎞 𢎟 𢎠 𢎡 𢎢 𢎣 𢎤 𢎥 𢎦 𢎧 𢎨 𢎩 𢎪 𢎫 𢎬 𢎭 𢎮 𢎯 𢎰 𢎱 𢎲 𢎳 𢎴 𢎵 𢎶 𢎷 𢎸 𢎹 𢎺 𢎻 𢎼 𢎽 𢎾 𢎿 𢏀 𢏁 𢏂 𢏃 𢏄 𢏅 𢏆 𢏇 𢏈 𢏉 𢏊 𢏋 𢏌 𢏍 𢏎 𢏏 𢏐 𢏑 𢏒 𢏓 𢏔 𢏕 𢏖 𢏗 𢏘 𢏙 𢏚 𢏛 𢏜 𢏝 𢏞 𢏟 𢏠 𢏡 𢏢 𢏣 𢏤 𢏥 𢏦 𢏧 𢏨 𢏩 𢏪 𢏫 𢏬 𢏭 𢏮 𢏯 𢏰 𢏱 𢏲 𢏳 𢏴 𢏵 𢏶 𢏷 𢏸 𢏹 𢏺 𢏻 𢏼 𢏽 𢏾 𢏿 𢐀 𢐁 𢐂 𢐃 𢐄 𢐅 𢐆 𢐇 𢐈 𢐉 𢐊 𢐋 𢐌 𢐍 𢐎 𢐏 𢐐 𢐑 𢐒 𢐓 𢐔 𢐕 𢐖 𢐗 𢐘 𢐙 𢐚 𢐛 𢐜 𢐝 𢐞 𢐟 𢐠 𢐡 𢐢 𢐣 𢐤 𢐥 𢐦 𢐧 𢐨 𢐩 𢐪 𢐫 𢐬 𢐭 𢐮 𢐯 𢐰 𢐱 𢐲 𢐳 𢐴 𢐵 𢐶 𢐷 𢐸 𢐹 𢐺 𢐻 𢐼 𢐽 𢐾 𢐿 𢑀 𢑁 𢑂 𢑃 𢑄 𢑅 𢑆 𢑇 𢑈 𢑉 𢑊 𢑋 𢑌 𢑍 𢑎 𢑏 𢑐 𢑑 𢑒 𢑓 𢑔 𢑕 𢑖 𢑗 𢑘 𢑙 𢑚 𢑛 𢑜 𢑝 𢑞 𢑟 𢑠 𢑡 𢑢 𢑣 𢑤 𢑥 𢑦 𢑧 𢑨 𢑩 𢑪 𢑫 𢑬 𢑭 𢑮 𢑯 𢑰 𢑱 𢑲 𢑳 𢑴 𢑵 𢑶 𢑷 𢑸 𢑹 𢑺 𢑻 𢑼 𢑽 𢑾 𢑿 𢒀 𢒁 𢒂 𢒃 𢒄 𢒅 𢒆 𢒇 𢒈 𢒉 𢒊 𢒋 𢒌 𢒍 𢒎 𢒏 𢒐 𢒑 𢒒 𢒓 𢒔 𢒕 𢒖 𢒗 𢒘 𢒙 𢒚 𢒛 𢒜 𢒝 𢒞 𢒟 𢒠 𢒡 𢒢 𢒣 𢒤 𢒥 𢒦 𢒧 𢒨 𢒩 𢒪 𢒫 𢒬 𢒭 𢒮 𢒯 𢒰 𢒱 𢒲 𢒳 𢒴 𢒵 𢒶 𢒷 𢒸 𢒹 𢒺 𢒻 𢒼 𢒽 𢒾 𢒿 𢓀 𢓁 𢓂 𢓃 𢓄 𢓅 𢓆 𢓇 𢓈 𢓉 𢓊 𢓋 𢓌 𢓍 𢓎 𢓏 𢓐 𢓑 𢓒 𢓓 𢓔 𢓕 𢓖 𢓗 𢓘 𢓙 𢓚 𢓛 𢓜 𢓝 𢓞 𢓟 𢓠 𢓡 𢓢 𢓣 𢓤 𢓥 𢓦 𢓧 𢓨 𢓩 𢓪 𢓫 𢓬 𢓭 𢓮 𢓯 𢓰 𢓱 𢓲 𢓳 𢓴 𢓵 𢓶 𢓷 𢓸 𢓹 𢓺 𢓻 𢓼 𢓽 𢓾 𢓿 𢔀 𢔁 𢔂 𢔃 𢔄 𢔅 𢔆 𢔇 𢔈 𢔉 𢔊 𢔋 𢔌 𢔍 𢔎 𢔏 𢔐 𢔑 𢔒 𢔓 𢔔 𢔕 𢔖 𢔗 𢔘 𢔙 𢔚 𢔛 𢔜 𢔝 𢔞 𢔟 𢔠 𢔡 𢔢 𢔣 𢔤 𢔥 𢔦 𢔧 𢔨 𢔩 𢔪 𢔫 𢔬 𢔭 𢔮 𢔯 𢔰 𢔱 𢔲 𢔳 𢔴 𢔵 𢔶 𢔷 𢔸 𢔹 𢔺 𢔻 𢔼 𢔽 𢔾 𢔿 𢕀 𢕁 𢕂 𢕃 𢕄 𢕅 𢕆 𢕇 𢕈 𢕉 𢕊 𢕋 𢕌 𢕍 𢕎 𢕏 𢕐 𢕑 𢕒 𢕓 𢕔 𢕕 𢕖 𢕗 𢕘 𢕙 𢕚 𢕛 𢕜 𢕝 𢕞 𢕟 𢕠 𢕡 𢕢 𢕣 𢕤 𢕥 𢕦 𢕧 𢕨 𢕩 𢕪 𢕫 𢕬 𢕭 𢕮 𢕯 𢕰 𢕱 𢕲 𢕳 𢕴 𢕵 𢕶 𢕷 𢕸 𢕹 𢕺 𢕻 𢕼 𢕽 𢕾 𢕿 𢖀 𢖁 𢖂 𢖃 𢖄 𢖅 𢖆 𢖇 𢖈 𢖉 𢖊 𢖋 𢖌 𢖍 𢖎 𢖏 𢖐 𢖑 𢖒 𢖓 𢖔 𢖕 𢖖 𢖗 𢖘 𢖙 𢖚 𢖛 𢖜 𢖝 𢖞 𢖟 𢖠 𢖡 𢖢 𢖣 𢖤 𢖥 𢖦 𢖧 𢖨 𢖩 𢖪 𢖫 𢖬 𢖭 𢖮 𢖯 𢖰 𢖱 𢖲 𢖳 𢖴 𢖵 𢖶 𢖷 𢖸 𢖹 𢖺 𢖻 𢖼 𢖽 𢖾 𢖿 𢗀 𢗁 𢗂 𢗃 𢗄 𢗅 𢗆 𢗇 𢗈 𢗉 𢗊 𢗋 𢗌 𢗍 𢗎 𢗏 𢗐 𢗑 𢗒 𢗓 𢗔 𢗕 𢗖 𢗗 𢗘 𢗙 𢗚 𢗛 𢗜 𢗝 𢗞 𢗟 𢗠 𢗡 𢗢 𢗣 𢗤 𢗥 𢗦 𢗧 𢗨 𢗩 𢗪 𢗫 𢗬 𢗭 𢗮 𢗯 𢗰 𢗱 𢗲 𢗳 𢗴 𢗵 𢗶 𢗷 𢗸 𢗹 𢗺 𢗻 𢗼 𢗽 𢗾 𢗿 𢘀 𢘁 𢘂 𢘃 𢘄 𢘅 𢘆 𢘇 𢘈 𢘉 𢘊 𢘋 𢘌 𢘍 𢘎 𢘏 𢘐 𢘑 𢘒 𢘓 𢘔 𢘕 𢘖 𢘗 𢘘 𢘙 𢘚 𢘛 𢘜 𢘝 𢘞 𢘟 𢘠 𢘡 𢘢 𢘣 𢘤 𢘥 𢘦 𢘧 𢘨 𢘩 𢘪 𢘫 𢘬 𢘭 𢘮 𢘯 𢘰 𢘱 𢘲 𢘳 𢘴 𢘵 𢘶 𢘷 𢘸 𢘹 𢘺 𢘻 𢘼 𢘽 𢘾 𢘿 𢙀 𢙁 𢙂 𢙃 𢙄 𢙅 𢙆 𢙇 𢙈 𢙉 𢙊 𢙋 𢙌 𢙍 𢙎 𢙏 𢙐 𢙑 𢙒 𢙓 𢙔 𢙕 𢙖 𢙗 𢙘



expeditions<sup>1</sup> worshipped by ceremonials at the altar before<sup>2</sup>, during and after<sup>3</sup> a battle. [Before the portable Spirit-tablets the divina-

Comp. the few notes of Conrad y in Münsterberg, *Chinesische Kunstgeschichte*, I, 78/79; Erkes, *Chao-hun*, p. 24/25, note 49; Schindler in *O. Z.* IV, 3/4, p. 242 seq.]—These visible symbols of the portable *shê* and the Spirit-tablet in which the spirits were thought to live were the constant companions and protectors of the sovereign. In early times the 尸 *shi* was carried along. So it is said of Wu-wang [cf. *Ch'u-tz'u* 3, 11 b (*T'ien-wên*, strophe 83)] that he carried the *shi*, i. e. the dead body of his father Wên-wang into the battle. 武發殺殷何所愧載尸集戰何所急 "Wu-fah killed Yin, by what should he take care of? He loaded the *shi* (on the carriage) and gathered the army. Why should he take haste?" The *Yih-king*, Hex. 7, l. 5 also says: 長子帥師弟輿尸 "The elder son leads the army of the expedition and the younger one has on the carriage the *shi*". The commentators remark to the above *T'ien-wên* passage that "(Wu-wang) carried Wên-wang's coffin with the corpse into the battle" (載文王之柩於軍中). But Szü-ma Ts'ien in the *Shi-ki* 4, 2 b (= *M. H.* I, p. 224) puts it thus: 爲文王木主載以車中軍 "He (viz. Wu-wang) made a wooden image of Wên-wang and took it with on his carriage into the battle." Of course, it would have been impossible to take the corpse or even a living representative of it into the battle. There can only be a matter about a symbolic representative of the dead. And these tablets or images (see the extensive commentary of *Ch'ên Shou-k'î* to Hsü-shen's 五經異義, chap. 312, p. 66, who explains: 主者神象也 "the 主 is the image of the spirit") were carried on carriages. So we read in the *Chou-lî* 5, 18 b, chap. *Siao-tsung-pêh* (= Biot I, 449, whose translation is not satisfactory): 若大師則帥有司而立軍社奉主車 "When there is a great expedition, then he (viz. the *Siao-tsung-pêh*) leads the officer on in order to erect the military *shê* and the carriage for the portable image (tablet) of the *shê*". The commentary explains: 有司 = 大祝 *ta chuh* "the high priest". When the king goes forth on an expedition, he must first sacrifice to (on) the *shê*. Then he removes him from the *miao* (temple) and goes on with his image (tablet). The image (tablet) of the *shê* is called: military *shê*; the portable image is called: *tsu* (祖)". Then the commentary refers to the above quoted passage from the *Tso-chuan* (= *Ch. Cl.* V, 750/754), *Li-ki* 4, (7), 10 b (= *SBE* 27, 324) and *Shu-king* III, 2, 5 (= *Ch. Cl.* III, 155). Then the commentary states that the portable image (tablet) of the *shê* is made of stone (石). This passage, perhaps the oldest to show that the tablet in a certain period was of stone is missing in Chavannes' essay. The Spirit images were replaced at least in Northern China in the Chou period by a tablet and were later on also inscribed. But I have my doubts that in ancient times the name of the dead who animated the tablet (image) was already inscribed, as Chavannes *M. H.* I, 165, thinks it was. For the primitive Chinese warriors did not know how to write. Possibly there was some crude picture or symbolic sign on it. Comp. the picture of the dead (像) in the *Chao-hun*, v. 49, which was, at least in the state of Ch'u, exhibited and venerated in the house.

<sup>1</sup> Comp. Chavannes, *l. c.* p. 512.

<sup>2</sup> Comp. for instance *Tso-chuan*, 25th year of Siang-kung (= *Ch. Cl.* V, 505/508), *Chou-lî* (= Biot II, 92 and 316).

<sup>3</sup> Comp. *Chou-lî* 7, 17 a, chap. *Ta-ssü-ma* (= Biot II, 182/183); also Biot II, 316. Here are to be mentioned first of all, the sacrificing of prisoners. Comp. the offer

tion took place. So *Tso-chuan*, 16th year of Chêng-kung (= *Ch. Cl. V*, 391/396) relates: 虔卜於先君也. "It is correct to consult the oracle before the ancient princes (spirit tablets)." Comp. the prayer at the Spirit-tablets before the battle in *Ch. Cl. V*, 797/799 and *Kuoh-yü* 14, 8a.] The *ta shê* of the kingdom was (as that of the Spirit of the Cereals) situated to the right of the royal palace<sup>1</sup> (the ancestral temple was at the left). With it the *shê* of the vanquished dynasty (亡國之社) was kept as 亳社 *Poh-shê*<sup>2</sup>. The king and feudal princes possessed such a *shê*, however as a mere formality: to exclude all efficacy, they first made him impotent in every respect<sup>3</sup>.

By a piece of clay taken from the tumulus of the *shê* and wrapped in sedge, the investiture with land<sup>4</sup> was administered. Before the *shê* punishments were carried out<sup>5</sup>. Originally also human beings were sacrificed on the *shê*-altar<sup>6</sup>.

As *external* vegetation demons may be considered the winds too, which, in early times, appear here also as "divinities of the regions of the world" 方 fang. *Shi-king* I, 6, VII, 2 (= *Ch. Cl. IV*, 377) and III, 3, IV, 6 (= *Ch. Cl. IV*, 532), offerings are brought to them together with the 社 *shê*. Above these single wind-demons seems to range the 風伯 *fêng-pêh*, which, according to an old myth contained in the *Shan-hai-king* (17, 2a/b)<sup>7</sup>, fights together with the rain-god 雨師 *yü-shih* (chairman of the rain) in the service

ing up 用 on the 亳社 *Poh-shê*, mentioned in the *Tso-chuan*, 10th year of Chao (= *Ch. Cl. V*, 628/629).

<sup>1</sup> Comp. *Chou li* 5, 16b, chap. *Siac-tsung-pêh* (= Biot I, 441) and *Li-ki*, chap. *Tsi-ngi*.

<sup>2</sup> Comp. Chavannes, *l. c.* p. 465.

<sup>3</sup> Comp. quotation from the *Ts'ien Han-shu* in Chavannes, *l. c.* p. 465/466, and Schindler in *O. Z.* III, 4, p. 457.

<sup>4</sup> Comp. Chavannes about the sign 封 *fêng*, *l. c.* p. 559 and Schindler in *O. Z.* III, 4, p. 457.

<sup>5</sup> Before the Spirit-tablets and the tablets of the Spirit of the Soil (tutelar spirits of the country) martial law was executed. In the *Shu-king* III, 2, 5 T'ang addresses his soldiers: "Who obeys my orders, I shall greatly reward him before (my) 祖 (spirit-tablet of my) ancestors, (but) who does not obey my orders, I shall put him to death before the 社 (spirit-tablet of) the Spirit of the Soil." With (wife and) children I shall put you to death." A descendant of the Shang dynasty, Duke Siang of Sung still ordered in 637 B. C. Duke Wên of Ch'u to use the viscount of Tsêng as victim at the *shê*, in order to awe and draw to him the eastern *I*-tribes.

<sup>6</sup> Comp. *i. e.* Chavannes *l. c.* 480.

<sup>7</sup> Comp. also the *Annals of the Bamboo Books* in *Ch. Cl.* III, Prol. p. 108.

of the rioter 蚩尤 Ch'ih-yiu against 黃帝 Huang-ti, who leads against them the water-dragon 應龍 Ying-lung and the goddess of drought 女魃 Pah. (comp. text and translation in De Groot, *R. S. V.*, 517 and comp. also *ibid.* 14, 6b in De Visser, *The Dragon in China and Japan*, p. 113/114). In the *Chou-li* 5, 8b, chap. *Ta-tsung-pêh*, we also find the wind-god (here written 颶師 fêng-shih) and the rain-god mentioned as superiors to winds and rain. Comp. also the commentary to *Chou-li* 5, 16b/17a, chap. *Siao-tsung-pêh* (= Biot I, 441/442) and *passim*. (The wind-god 飛廉 Fei-lien and the thunder-god 豐隆 Fêng-lung mentioned in the *Elegies of Ch'u* are presumably, as Grube says "divinities, adored here and there by the people, without having been entered in the state-cult".<sup>1</sup>) The gods of wind and rain range beside those of the clouds 雲師 Yin-shih and of the thunder<sup>2</sup> 雷師 Lei-shih as 天神 T'ien-shen "celestial spirits"<sup>3</sup>. They get sacrifices brought to on the day of the winter solstice as associates to Heaven<sup>4</sup>. [K'üh Yüan e. g. in the *Kiu-ko* "Nine Cantos" and Ssü-ma Ts'ien in the *Shi-ki*, chap. 28 (comp. de Groot, *R. S. VI*, 1200) make mention of the divinity of clouds 雲中 Yin-chung<sup>5</sup>.] The rainbow, too, plays a great roll as divinity<sup>6</sup>; so does also the *God of Heat* and that of *Cold*<sup>7</sup>. Beside these associates to Heaven, those to Earth 地祇 Ti-k'í also must be considered as vegetation-demons: the divinities of the

<sup>1</sup> Comp. Grube, *R. u. K.* p. 95. But see another explanation in *M. H.* III, p. 444, note 3.

<sup>2</sup> There was also a deity of lightning. According to the *Annals of the Bamboo Books*, *Ch. Cl. III*, Prol. p. 108, Huang-ti descended from a lightning 大電 Ta-tien.

<sup>3</sup> Comp. De Groot, *Universismus*, p. 149.

<sup>4</sup> Comp. my treatise about the *kiao*-sacrifice in "Das Priestertum im alten China".

<sup>5</sup> Comp. the 壁 pih-Scepter used at the sacrifice for Heaven symbolised by cloud and thunder ornaments, quoted by Conrady, *l. c.* p. 66 from the *Ku-yüeh-t'u-pu* 16, 8a.

<sup>6</sup> Difference is made between the male rainbow 虹 hung and the female, i. e. the less radiant one, 蜺 i. After the Yü-p'ien (see *Tz'ü-tien*) the rain-bow is considered a reptile (dragon?). As such he seems to represent the totem of a number of heroes, as e. g. of Shun (see *Annals of the Bamboo-Books*, *Ch. Cl. III*, Prol. p. 114). It must be likewise considered as Ts'in's protective constellation. It seems, moreover, to be the nuptial symbol of Heaven and Earth; see the bridal song or lamentation of the bridal pair in the *Shi-king* I, 4, VII, 1. Sometimes it is also explained as a celestial warning; see *Huai-nan-tz'ü* 3, 2b: 天之忌也. As a Heaven's arrow (comp. *M. H.* III, 412) it kills the dangerous heat- and robber-star, the Heaven-wolf, i. e. Sirius.

<sup>7</sup> Comp. Stenz-Conrady, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs*, p. 60.



mountains, woods, seas, and rivers<sup>1</sup>. In China, too, they originated from the water-demons, which according to the *Tso-chuan*, 3rd year of Sün-kung (= *Ch. Cl. V*, 292/293) are mentioned under the collective name 魍魎罔兩 *Ch'i-mei wang-siang*<sup>2</sup>. [After *Tso-chuan*, 18th year of Wên-kung (= *Ch. Cl. V*, 280/283), the first four sovereigns were banished to four distant regions and exposed to the contempt of the *Ch'i-mei*; comp. also *ibid.*, 9th year of *Chao-kung* (= *Ch. Cl. V*, 624/625).] After the *Kuoh-yü*, chap. 5 (quoted by De Groot, *R. S. V*, 495 and De Visser, *The Dragon etc.*, p. 110). Confucius reported, that wondrous beings 怪 *kuei* in the water were called 龍 *lung* and 罔象 *wang siang*, whereas wondrous beings in woods and in rocks are called 夔 *k'uei* and 罔蜃 "*wang liang*" (comp. Chavannes in *M. H. V*, 313, who furnishes more material to this question). In the first line, the mountains, around which the clouds gather, are adored as weather-gods<sup>3</sup>, especially in the cult of Southern China. K'üeh Yüan, above all, celebrates numerous gods, amongst others the mountain-spirit (夔 *k'uei* (?)<sup>4</sup>, adored in *Ch'u* as ancestor of the sovereigns), the river-god 河伯 *Ho-pêh*, "Earl of the *Ho*" etc. But this is not the only divine faculty of the mountains; as holy border-mountains 岳 (嶽)<sup>5</sup> *Yoh*<sup>6</sup>, they are also wardens of the Empire, as 鎮 *Chên*, protectors of the country in general (protectors of the whole country)<sup>7</sup>; in that quality—at the same time: as terrestrial deities—they are also martial gods, to which meaning the arms offered up to them seem to point<sup>8</sup>. Finally, they

<sup>1</sup> Comp. the 琮 *tsung*-Scepter used at the sacrifices for the Earth symbolised by mountain and river ornaments, quoted by Conrady, *l. c.* p. 66 from the *Ku-yuh-t'u-pu* 17, 3a/4a.

<sup>2</sup> Comp. De Groot, *R. S. V*, 505 seq.

<sup>3</sup> Comp. Joice, *Mexican Archaeology*, p. 37.

<sup>4</sup> *K'uei* "the one-legged dragon" appears in other passages in the *Shu-king* II, 1, 24 as "musical leader".

<sup>5</sup> The sign 岳 *yoh* does not mean "highest mountain" but perhaps "a mountain with a mound (for sacrifices)". Suggestion by A. Conrady. This suggestion finds some proof in *Shu-king* II, 1, (III), 10 (= *Ch. Cl. III*, ) "He first began the twelve *chou* (provinces) and raised mounds (altars) [封] upon the twelve mountains".

<sup>6</sup> Comp. *Chou-li*, chap. *Chih-fang-shi* (= Biot II, 263) and Grube's enumerations of the *Yoh* in "Religion und Kultus der Chinesen", p. 192 seq.

<sup>7</sup> Comp. to this the 鎮圭 *chên kuei*, the sceptres granted as protection of the country. Cf. Conrady, *Die Handschriftenfunde etc.*, p. 63.

<sup>8</sup> Comp. *Chou-li* 5, 22a, chap. *Ssü-shih* (= Biot I, 460): ... 祭兵于山川...



are also totems. After *Shi-king* III, 3, V, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 535) the families of 甫 *Fu* and 申 *Shen* are descendants of a mountain-spirit<sup>1</sup>. Here seems even the difference made between mountain and mountain-spirit<sup>2</sup>. After *Tso-chuan*, 11th year of Yin-kung (= *Ch. Cl.* V, 31/33), the sovereigns of 許 *Hou* issued from the 太岳 *T'ai yoh*<sup>3</sup> (therefore from one of the four holy mountains). [The Emperor's name 堯 *Yao* (in an older form 𤟖) = literally "hill", also points to a totem. His ministers, "the five *Yoh*", are later on considered in the cult as the three imperial dukes (*kung*), and "the four *Tuh*" (四瀆) = (the four big rivers) as feudal princes (*chu ho*). (Comp. *Li-ki* 3, (5), 16b, cap. *Wang-chi* (= *SBE.* 27, 225).] The Jung also derived their origin, after *Tso-chuan*, 14th year of Siang-kung (= *Ch. Cl.* V, 459/463) from "the four *Yoh*"<sup>4</sup>. After *Tso-chuan*, 22nd year of Chuang-kung (= *Ch. Cl.* V, 102/103), the Kiang (姜), also descended from *T'ai-yoh*, and *Yoh* was then associated to Heaven (山嶽則配天)<sup>5</sup>. In the *Shu-king* II, 1, 22 (= *Ch. Cl.* III, 46), the highest spirits of mountains and forests are mentioned as protectors of the woods and their inhabitants<sup>6</sup>. They are: 益 *Yih*, most likely "a big bird", being the ancestor of the clan 嬴 *Ying* [= also the name of the clan of the Ts'in, whose ancestor, according to *Shi-ki* (= *M. H.* II, 1/2) sprang from a swallow's egg], with the fir

<sup>1</sup> 維嶽降神生甫及申 "From this *Yoh* was sent down a Spirit who gave birth to *Fu* and *Shen*" (*Shi-king* III, 3, V, 1). Comp. also the spirit of the mountain *Huo* in *M. H.* V, 48.

<sup>2</sup> Grube, *ibid.* p. 24, does not make this difference. According to him, the spirits of mountains and streams are always meant, when addressed in the cult. He says literally: "Wir würden durchaus fehlgehen, wenn wir aus der Kürze des sprachlichen Ausdrucks, die zu den Eigentümlichkeiten des Altchinesischen gehört, den Schluß ziehen, es seien hier die Berge und Ströme als solche gemeint."

<sup>3</sup> 夫許太岳胤也 "For *Hou* is the descendant of *T'ai-yoh*". *Tso-chuan*, 11th year of Yin-kung.

<sup>4</sup> ... 我諸戎是嶽之裔胄也 ... „We Jung are the descendants of the four *Yoh*". *Tso-chuan*, 14th year of Siang-kung.

<sup>5</sup> Comp. *Ch. Cl.* IV, 536, where Legge mentions the Kiang and their branches Ts'i, *Hou*, *Shen*, *Liu* and *Fu* as descendants of the four *Yoh*.

<sup>6</sup> However the earlier notion seems to be alive yet too. *Li-ki* 5, (10), 16a, chap. *Li-k'i* (*SBE.* 27, 407) says, that in Ts'i offerings were brought to the P'ei-Forest before such were offered to the *T'ai-shan*. It is hardly to be decided whether the offerings here were meant for the objects themselves, or, which seems more credible, to their spirits, the expression being but an abbreviated mode of expression.

(朱 *Chu*), the tiger (虎 *Hu*), the bear (熊 *Hiung*), the grizzly bear (黑 *P'i*)<sup>1</sup>].

Furthermore the rivers are named among the objects adored for bestowing blessings. For them, too, a difference was made by and by between the objects themselves and their spirits. Thus offerings are brought to the river itself<sup>2</sup>. River-gods, as water-gods in general, are mentioned very early. Thus in the *Muh-t'ien-tzū-chuan*, King Muh pays a visit to the *Ho-pêh*, i. e. "Earl of the Ho". It may be, though, that he called on his representative on earth, yet: the notion must have existed. Frequently the river-gods, as rather natural, seem to have been conceived as females<sup>3</sup>. In the *Shan-hai-king* 17, 2b e. g. we find a goddess of the red water (赤水好). In the *Tso-chuan*, 1st year of Chao-kung (= *Ch. Cl. V*, 573/580) a Spirit of the Fên (汾神) is called *T'ai-t'ai* (臺駘).

To these seem also to belong the valley-spirits 谷神 *ku-shen*, which, after the signification of the sign 谷 *ku* (comp. Schindler in *O. Z.* IV, 4, p. 296, no. 5) = "source", "spring", "valley with rivulet" etc., are water-spirits. Of these, the valley spirit probably mentioned by Lao-tzū, chap. 6, as "the dark she-animal (玄牝 *hüen pin*) is most remarkable". It appears to have been an animal-shaped goddess<sup>4</sup>. Thus also *Shan-hai-king* 9, 1a, speaks of a valley spirit of Chao-yang 朝陽, called 天吳 *T'ien-wu* "The

<sup>1</sup> Apparently the monkey ranged also among the Spirits of the mountains and woods. Comp. Chêng K'ang-ch'êng to *Chou-li* 5, 36a, that the garments, which the sovereign wore when sacrificing to the *wang* was ornamented with tigers and monkeys.

<sup>2</sup> Comp. e. g. the often related story of Si Men-pao in the time of the sovereign Wên of Wei (425 to 387 B.C.), who put an end to men being sacrificed to the river-god. The well known tale is found in De Groot, *R. S.* VI, 1196 seq. Later on, the sacrificing of human beings appears to have been symbolized. But it is always to the river itself that the sacrifice is offered, thus e. g. *Tso-chuan*, *Ch. Cl. V*, 188/190 and commentary.

<sup>3</sup> Also with other Mongolian tribes, the female divinities of the water, and of nature in general seem to be older than the male ones. See Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker*, p. 143.

<sup>4</sup> Similar notions seem to be common with the Finns: The Tsheremisses offer up to the Water a black sheep (Holmberg, *ibid.* p. 123), the Mordvines a horse to the mother of the water (p. 157), a black cow to the earth-goddess (p. 143), which animals allow to draw conclusions as to the divinity's shape. Comp. also that with the old Germans the divinity of the water was thought to be a horse, thus in Iceland and in the Faroe. Comp. Herrmann, *Nordische Mythologie*, p. 75.

Heavenly Brag" and 水伯 *shui-pêh* = "Earl of the Water". In the same book 14, 2a we find the passage: "In the empire of H'o-yü there is a spirit with eight heads, human faces, tiger trunks and ten tails. His name is *T'ien-wu* = 'The Heavenly Brag'". The commentary calls him a "water-sovereign" and pretends him to be identical with *T'ien-wu*, the valley-spirit of Chao-yang. Considering the fact that he belonged to an entirely different country, this identity is, however, not quite sure<sup>1</sup>.

A high divinity must also have been the spirit of the Lake of Wu (惡池 *Wu-ch'ih*), in Tsin; for after the passage quoted above from the *Li-ki* 5, (10), 16a, chap. *Li-k'i* (= *SBE* 27, 407) he, in the state of Tsin, received offerings *before* the Ho<sup>2</sup>.

As highest water-spirit, the sea ought to be looked upon; cf. the written sign (comp. Schindler, *O. Z.* IV, 310). All the more remarkable it appears at first that there is next to nothing known about any celebration of the sea in the earliest times. This apparent contradiction, however, is easily explained by the fact that the ocean played no roll to speak of until the 3rd century B. C., at least for the Chinese of the North, so that they had no reasons to devote an extensive cult to it. We are told that in the State of Lu, bordering the ocean, this latter was adored as one of the three patron-gods of the country. [Comp. *Kung-yang chuan* to *Ch'un-ts'iu*, 31st year of Hi-kung (= *Ch. Cl.* V, 218/219).] After *Chou-li* 8, 21a, chap. *Hiao-jen* (= Biot II, 258), the king sacrificed to the four seas<sup>3</sup>, to the mountains and rivers a yellow colt (黃駒 *huang kü*). From Wang Ying-t'ien's commentary to *Chou-li* 4, 33a, chap. *Shan-yü* (= Biot I, 372/373) we see that the 澤虞 *Tseh-yü* sacrificed to the ditches and the water courses in general. Sea-spirits have sometimes serpent-symbols. At least their attributes are serpents. Comp. *Lieh-tzû* 5, 6b (= Faber p, 110)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> See Schindler, *O. Z.*, 1917, p. 312, Anm.

<sup>2</sup> With the Finns, the water-gods also held a superior position in the beginning, until their functions passed gradually on to the celestial deities. Comp. Holmberg, *ibid.* p. 114, about a similar shifting of the notion with the Tshermis which I do not approve.

<sup>3</sup> It is not known, what had originally to be understood by these four seas. Comp. Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, *O. Z.* V, 1<sup>1</sup>/<sub>4</sub>, p. 27, note 2, but for the identification.

<sup>4</sup> *Lieh-tzû* 5, 6a/b, chap. 湯問 reports the very interesting story about the two mountains 太形 *T'ai Hing* and 王屋 *Wang Wu* and the conversation between



May be we have to take as vegetation-demons all those beings which *Shu-king* II, 4, 3 (= *Ch. Cl.* III, 80) we find embroidered on the sovereign's garments as pictures of the ancestors (古人之象), i. e.: 日 *jih* "sun", 月 *yüeh* "moon", 星 *sing* "stars", 辰 *ch'ên* "constellations", 山 *shan* "mountain", 龍 *lung* "dragon", 華蟲 *hua ch'ung* "flowery insect" (reptile) [pheasant (?)] (?),<sup>1</sup> 宗彝 *tsung i* "the temple-pot", 藻 *tsao* "the aquatic grass", 火 *huo* "fire", 粉米 *fên-mi* "the grains of rice" (?), 黼 *fu* "axe ornament", and 黻 *fuh* "safe-guard-ornament".<sup>2</sup> These are, in the whole, equivalent to the vegetation-demons Wundt mentions *ibid.* p. 507 seq. Among them we also find such as Wundt calls: *interior* vegetation-demons, powers working within the plant itself.

Here the water-grass and the rice-corn are already named as

a stupid lord (禺公者) who wanted to take away the mountain hindrance and to level the ground and carry away the mountains and a wise old man (智叟). The conversation was heard by a snake-like spirit (蛇之神) who feared that the business would last too long and have no end. For that reason he announced it to *Ti* (帝) and *Ti* (帝) ordered the two sons of K'uo Ngo [the prince of ants] to carry the two mountains on their backs and to put away the one in the east of the North and the other in the south of Yung." It is remarkable that *Ti* has at his command such beings as K'uo Ngo and snake-like spirits and that the legend is connected with Yung, the old sacrificial place of the Ts'in!

<sup>1</sup> Comp. *Shu-king* II, 1, 1 the mentioned first name of Shun 重華 Ch'ung-hua "the doubled flower".

<sup>2</sup> The weaving 黼 *fu* on the emperor's lower garment 裳 *chang* was in the colours white and black. Comp. *Shuoh-wên* (quoted in the *Tzû-tien* s. v.): 白與黑相次文 and *Chou-li* 11, 28a, K'ao-kung-ki (= Biot II, 515): 白與黑謂之黼. After the *Erh-ya* it has the symbol of the axe: 斧謂之黼. Comp. the garment with the axe-symbol 斧衣 in *Ngî-li* 20, 17. According to *Shi-king* III, 1, I, 5, the people wear this garment *fu*. Also on the sovereign's catafalque we find this symbol. Comp. *Li-ki* 8, (22), 26a, chap. *Sang-ta-ki* (= *SBE.* 28, 197). The design 黻 *fuh* is also found on the sovereign's garment in black and blue (or green). Comp. the *Shuoh-wên* (quoted in the *Tzû-tien* s. v.) 黑與青相次文, and *Chou-li*, l. c. After the commentary to the *Erh-ya* (see *Tzû-tien* s. v.) this design is to contain twice the sign 己 *ki*, placed back to back, i. e. the sign 亞 *ya*. Comp. *Ngî-li* 20, 28b: 四亞之中. Cf. also the sign 非 in *Tsi-ku-chai* 2, 14a: 非𠂔. Yüan Yüan explains it as 𠂔 of the *Shuoh-wên* (*Ku-wên* form = 別); see the prohibitive significance of this sign in modern times. Probably the frequent 𠂔 in the *Tsi-ku-chai* which is interpreted as 亞形 = "cartouche", but which seems to be in some cases = 𠂔 *fu* "safe-guard ornament". This weaving pattern may have served as safe-guard. Comp. the original meaning of the ceremonial act 祓 *fu* and the sacrifice when departing, 𨔵 *pah*, both containing a meaning "to keep off some evil spirit".



such. The most typical and oldest plant grown in China as well as elsewhere is, however, the millet 稷 *tsih*, and it is not surprising, if we find the millet-demon everywhere as representative of his class, in constant antithesis to the Spirit of the Soil, thus *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 13, 33, 462/466, 479, 491 etc.; *Chou-li* = Biot I, 193, 268; II, 6 etc.; *Li-ki* = *SBE* 27, 225/226, 278 etc.

With the ancestral temple 宗廟 *tsung miao* together, this dyas *shê-tsih* forms the trias: 社稷宗廟 *shê-tsih tsung-miao*. Comp. e. g. *Shu-king* V, 1, 1 = *Ch. Cl.* III, and *Chou-li* 5, 16b, chap. *Siao-tsung-pêh* (= Biot I, 441).

A characteristic of the external vegetation-demon 社 *shê* and the inherent 稷 *tsih* is given by the *T'ung-tien* 45, 4a (comp. Franke, *K'eng tshi tu*, p. 7): "The *shê* is the deity of the soil. The *tsih* is the divinity that causes the five kinds of cereals to grow" (社者土地之神稷者能生五穀之神). Originally a plant-demon, it seems, at least after later documents, the *tsih* was not yet adored. For the *T'ung-tien* (see Franke, *ibid.* p. 7/8) continues: "The *Hiao king yuan shên k'i* says: *Tsih* was the terrestrial divinity, able to make the cereals thrive in plains and low-lands. As to his origin, he is not a real spirit; but men were thankful for his deserts, and wished to prove their special thankfulness; and as he went by the name of *tsih*, he became a god named *Tsih*." Indeed, the amalgamation of the two so different gods became so close, that K'ung Ying-ta (see Franke, *ibid.* p. 7) is apparently right in his notice to *Shu-king* V, 12, 5: "The canonic scriptures have only a *Shê*, no *Tsih*. *Tsih* forms part of the idea: *Shê*; one is aware of addressing both in cult and that the tablets of the *Shê* (and) the *Tsih* are put up." In the ritual, the tablet of the great *Shê* was placed east of the southern stairs, that of the great *Tsih* on the west side<sup>1</sup>. Besides, there were north of the eastern and western stairs the tablets of their associate divinities Hou t'u, Kou lung and Hou Tsih Shih. This association alone allows the conclusion, that these were later identification of deified persons. *Li-ki* 8, (23), 36b, chap. *Tsi-fah* (= *SBE* 28, 208) calls 農 Nung, the son of the master of Li-shan<sup>2</sup>, who possessed the empire and could make the hundred

<sup>1</sup> De Groot, *Universismus*, p. 224.

<sup>2</sup> 厲山 Li-shan, also called 烈山 Lieh-shan. Comp. the respective commentary (Legge, *ibid.* p. 208).

(i. e. all) cereals prosper. After the decay of the Hia it was 弃 (棄) K'i of Chou, who continued it (scil.: Nung's work). Therefore sacrifices are offered to him as *tsih*.” (是故厲山氏之有天下也。其子曰農能殖百穀夏之衰也。周弃稷繼之故祀以爲稷)。

According to the *T'ung-tien* 45, 3a (see Franke, p. 6 seq.), 柱 Chu was the son of Shen-nung<sup>1</sup>, who until the close of the Hia Dynasty figured as the Spirit of the Cereals. From the beginning of the Shang-Dynasty it is 棄 K'i, minister of agriculture under Yao, Shun, and Yü, whom the Chou celebrate afterwards as *Hou Tsih*. These associate divinities put aside, we must accept a plant-divinity *tsih* for the earliest times. According to the *Tso-chuan*, 10th year of Chao-kung (= *Ch. Cl. V*, 627/629) a battle took place before the *Tsih* (-Altar) (五月庚辰戰於稷)。

The sign 稷 *Tsih* shows as its earliest forms such as given by the *Chuan-tzū-wei*: 稷 稷 稷 稷 稷 稷. It, therefore, means, after one understanding: a man (or rather: a hand) that rules over the grain, i. e.: makes it prosper. 后稷, the *Hou Tsih* of the Chou, is of later date. It does not, anyhow, mean: Prince of the millet, nor Millet-Prince, but rather: Prince Millet; else the divinity would have to be named 稷后 *Tsih Hou*. After *Shu-king V*, 27, 8 (= *Ch. Cl. III*, 595), *Hou Tsih* was one of the three *hou* (三后 *san hou*) “three princes”, helping Shun in his government. However, this *Hou Tsih* seems to be a creation of the Chou in connection with the office of 棄 K'i. For this is the only way to understand the rather artificial passage in the *Shu-king II*, 1, 18 (= *Ch. Cl. III*, 43/44). We find there, right after the office of *Tsih* (not *Hou Tsih*) has been dealt with, *l. c.* 17: 帝曰棄黎民阻飢汝后稷播時百穀 “The emperor said: K'i, the black-haired people are suffering from hunger. Be you *Hou Tsih*, to sow these hundred (i. e. all) kinds of grain”. Here the ancestor K'i appears for the first time in the Chou-wording (?)

<sup>1</sup> After *Tso-chuan*, 29th year of Chao-kung (= *Ch. Cl. V*, 729/731): „Chu is a son of the Lieh-shan-Clans (烈山氏). During the Hia-Dynasty and earlier he was offered sacrifices. K'i, ancestor of the Chou, was also (亦) *tsih*. From the Shang-Dynasty upward he received offerings.” Comp. however *M. H. I*, 14, note 7: Tso-k'ieou-ming (左丘明) auteur supposé du *Kouo-yu*. On lit dans cet ouvrage: “Le fils de Chen-nong eut pour nom personnel T'chou 柱; il présida à l'agriculture; c'est pour qu'il eut pour nom personnel Nong.” Le T'ong kien tsie lan (chap. I, p. 40) fait allusion à cette légende, quand il dit: Yen-ti eut un autre fils qui s'appelait T'chou; il aida l'empereur en répandant et semant les cinq céréales. Les générations suivantes lui sacrifièrent comme en dieu des moissons 稷.

as *Hou Tsih* "Prince Millet". There has, therefore, a coalescence taken place of the ancestor K'i, who is said to have brought agriculture, and the inherent vegetation-demon *Tsih*<sup>1</sup>. This *Hou Tsih* had been stamped as "inventor of agriculture" by the rationalists already. *Mêng-tzŭ* III, 1, 4, 8 says: 后稷教民稼穡樹藝五穀 "*Hou Tsih* taught the people to sow and to reap, planting and cultivating the five kinds of grain"<sup>2</sup>.

The Chou's songs, of course, celebrate this ancestor of theirs as "inventor of agriculture". Thus the *Shi-king* song (思文) (= IV, 1, (1), X = *Ch. Cl.* IV, 580), a song in his honour, says:

"O accomplished *Hou Tsih*!

"Thou may associate with Heaven!

"Thou didst give grain to our people,

"There is nothing, but for thine donatorship!

"Thou didst confer on us the wheat and the barley,

"Which *Ti* appointed for the nourishment of all;

"Not this boundary to you was your confine,

"You administered morals in this *Hia* Empire."

*Hou Tsih*'s activity as a teacher of agriculture is dwelled upon in the so-called Nativity-Odes (III, 2, I and IV, 2, IV). *Shi-king* III, 2, I, 4 seq. relates in detail:

4. Thus he was able to crawl,  
Grew up and learned to understand,  
That for his mouth he eating found.  
He, then, planted large beans,  
The beans grew abundantly  
His rows of paddy shot up beautifully;  
And hemp and wheat grew mightily,  
Melon and pumpkin yielded wonderfully.
5. The husbandry of *Hou Tsih*  
Proceeded on the way of helping.  
Away he did with the thick grass,  
He sowed the ground with yellow seed;  
That germed and sprouted,  
Grew high and came into ear;  
Formed stalks and started blossoming.  
Gained grains, and prospered,  
Became heavy and ripe at last;—  
And thus he was appointed lord of *T'ai*.
6. Then he sent down the beautiful grains  
The black millet, and double-kernelled,

<sup>1</sup> After Wilhelm, *Mong Dsi*, p. 57, note 27, those works were attributed to *Hou Tsih*, which elsewhere were said to have been done by the divine agriculturer Shen Nung.

<sup>2</sup> Comp. M. H. I, 210.

The tall red, and the white.

They planted extensively the black and the double-kernelled,  
Which were reaped and stacked on the ground.

They planted extensively the tall red and the white,

Carried on their shoulders and backs,

Therewith at home he began to sacrifice.

Also according to the *Shu-king* text (V, 27, 8) quoted above "Tsih sends down (the method of) sowing and cultivating" (稷降播種). It is most improbable, that the Chou—a nomadic people par excellence,—going over to settling and agriculture not earlier than about the time of T'an-fu (1327 B. C.), should have a cereal as ancestor. It may be, however that the ancestor of the Chou, Puh-chuh, Prince of T'ai in Shen-si, said to have immigrated amongst the barbarians of Kan-suh in K'ing-yang in 2180 B. C. on account of the maladministration of the Hia-emperor T'ai-kang (2188—2160 B. C.) brought this totem-legend with him from China. That we have here before us various transferrings and blendings of legends, may be concluded from many points. Whether they are obtained by an amalgamation of northern and southern traditions, may be left open. Possibly this Hou Tsih is the god of the Kiang and was adopted by the Chou; but it is hard to prove. This coalescence is most obviously described in *Shu-king* II, 4, 1; there Yü sows with Tsih, in order to present the people the laboriously gained "fresh meat" (鮮食). This laboriously gained "fresh meat" points towards a primitive state. In this same chapter, shortly before, it is said of Yü and Yih that they presented to the people "the fresh meat". This very primitive feature is brought into connection with the beginnings of a higher culture (teaching of agriculture). Thus here, too, the intentional starting from the ancestor. One of the Praise-odes of Lu, Ode 閟宮 (*Shi-king* IV, 2, IV, 1 = *Ch. Cl.* IV, 621/622) leaves a space of time between Yü's work and that of Hou Tsih, runs as follows:

"With millet early and sacrificial millet late,

"And pulse first and then wheat;

"Ere long he was invested with a feudal State,

"He taught the people how to sow and to reap,

"Then there grew sacrificial millet and millet,

"There grew rice and black millet;

"Ere long all over the whole country around; —

"He continued the work of Yü."

纘禹之緒



Comp. *Chou-shu* 5, (43), 1b: "Once upon a time, *Hou Tsih*, upon the words of Shang-t'î's, could sow a hundred kinds of cereals and continue the work of Yü." We need, therefore, not be surprised if this ancestor is brought into connection with the highest divinities of the Chinese pantheon. We saw before [*Shi-king* IV, 1, (1), X] that *Hou Tsih* was associated to Heaven: The founder of the Chou-Dynasty, Chou-kung, brought, when yet councillor to King Chêng, the *kiao*-sacrifice to *Hou Tsih*,—as *Shi-ki* 28, 3a, chap. *Fêng-shan-shu* (= *M. H.* III, 479) says—"to associate (*Hou Tsih*) to Heaven" (以配天). Comp. also *Chou-shu* 4, (40), 10b, for the close connection between *Hou Tsih* and Heaven in the cult. But, above all, the new Chou-Dynasty tried,—as a legitimation, so to say—to establish the relation between their own parent hero and the highest deity of the preceeding dynasty. They obtained this by making him descend from this very god, just as the Shang won the connection with their predecessors, the Hia, by letting the swallow come down by order of Heaven, i. e. the supreme god of the Hia.

The Chou tribe legend is best preserved in the *Shi-king*, where we read in the Ode III, 2, I (生民) that "the origin of the family came from 姜嫄 Kiang Yüan." She sprang from the house of T'ai (有邰氏女), was married, but childless (comp. line 5 of strophe, of this ode: 以弗無子 "that she may not be childless"). Who may have been her husband remains uncertain. Legge, *Ch. Cl.* III, 466 states the different views about that point. Ssü-ma T'sien, Liu Hin, Pan Ku and others seem to share the view of the *Annals of the Bamboo Books*, *Ch. Cl.* III, Prol. 142, according to which Kiang Yüan is to have been the wife of 高辛 Kao-sin (帝學 Ti K'uh)<sup>1</sup>. After Chêng K'ang-chêng it was not Ti K'uh, but one of his descendants in Yao's time. However this be: *Hou Tsih* is not the son of this husband. His birth is treated with great secrecy. It fell in a time, when the matriarchal clan-organization was yet dominant in China; and it is by no means accidental, when *Chuang-tzŭ* 29, (9), 2b (= *SBE* 40, 171) tells us just about the [southern (?)] Chinese god of agriculture Shen-nung: 神農之世...民知其母不知其父與麋鹿共處

<sup>1</sup> Comp. *M. H.* I, p. 209.

"In the times of Shen-nung the people knew their mother, but not their father; with stag and roe they lived together"<sup>1</sup>. *Hou Tsih's* father, too, seems to be unknown. We find, though, in the *Shan-hai-king* 16, 2a: 帝俊生后稷 "*Ti Tsün bore Hou Tsih*"; another passage, *ibid.* 18, 5b, makes *Ti Tsün* bear eight sons one of whom is *San Shên* (三身); but who this is remains unknown, nor do the commentaries say, who this *Ti Tsün* was. They only pretend that he is identical with *Ti K'uh*. One must perhaps think of the 田峻 *T'ien Tsün* in the *Shi-king* I, 15, I, 1 (= *Ch. Cl.* IV, 226); II, 6, VII, 3 (= *Ch. Cl.* IV, 378); II, 6, VIII, 4 (= *Ch. Cl.* IV, 382)<sup>2</sup> and of *Chou-li* 6, 19b, chap. *Yoh-chang* (= *Biot* II, 66)<sup>3</sup>. After *Chêng Ssü-nung*, he is to have been "in antiquity a teacher of agriculture" (田峻古之先教田者)<sup>4</sup>; after the *Erh-ya* a "surveyor of the fields" (農夫), as also *Legge* translates *t'ien tsün*, while *Biot*, accordingly, has "grand officier de la culture". All these passages, however, seem to refer to a deity. *K'ung Ying-ta* connects *Hou t'u* and *Hou Tsih* with it<sup>5</sup>. So there may be some truth in the above quotation from the *Shan-hai-king*.

The *Chou* made strenuous efforts to link *Hou Tsih* to *Shang-ti*. The *Annals of the Bamboo Books*, *Ch. Cl.* III, Prol. 142 relate: "Kiang Yüan helped her husband (?) Kao-sin with the *kiao*-sacrifice, in order to conceive a son<sup>6</sup>, when she saw the foot-print of a man and stepped into it." She immediately felt enceinte, and, after some time, gave birth to a son. *Shi-king* III, 2, I, 1, says:

"Stepped shuddering<sup>7</sup> in *Ti's* foot-print  
 "Where it was wide, where she stood alone.  
 "Now she conceived, now shut herself up,  
 "And now she bore, and now she suckled:  
 "And this was *Hou Tsih*."

<sup>1</sup> Comp. *Li-ki* 4, (9), 50b, chap. *Li-yün* (= *SBE* 27, 369) partly quoted by *Conrady, China*, p. 483.

<sup>2</sup> All passages in the *Shi-king* run: 田峻至喜 "*T'ien Tsün* comes and rejoices".

<sup>3</sup> The passage in *Chou-li* is: ... 以樂田峻 "... to gladden *T'ien Tsün*".

<sup>4</sup> Comp. also *Franke, ibid.* p. 13.

<sup>5</sup> Comp. also *Franke, ibid.* p. 13.

<sup>6</sup> This may seem in contradiction with the *Shi-king* IV, 2, IV, 1: 其德不回 "Her virtue never swerved from the right way".

<sup>7</sup> 歆 *hin*, properly spoken: "smell the fragrance of the sacrifice", by some commentaries also here: = 動 *tung* "thrilled".

According to *Shi-king* IV, 2, IV, 1:

"*Shang-ti* inclined regarded her with favour<sup>1</sup>;  
 "And without injury, without hurt,  
 "Just as her months were fulfilled  
 "She gave birth to *Hou Tsih*."

After *Shi-king*, *Ch. Cl.* IV, 467, she also bore *Hou Tsih*, her first-born (as easily), as a lamb (先生如達), whereupon the passion of the godly boy is told, reminding of the mystery of the dying and resurrected God.

In *Ch. Cl.* III, *Prol.* p. 142 we find: "As (Kiang Yüan) did not think it lucky, she threw it away in a narrow by-way. But the oxen and sheep (goats) went round about and did not trample it under foot. Thus it was put into a forest where woodmen found it. They took it up and put it on ice. A big bird came and covered it with its wings. Kiang Yüan strangely touched by these happenings took (the infant) up again, suckled it and gave it the name: "K'í", meaning: "Thrown away"<sup>2</sup>. This legend, for the most part drawn from the *Shi-king* III, 2, I, 3, runs there as follows:

"He was set out on a narrow lane,—  
 "But the oxen and the sheep protected him tenderly;  
 "He was set out in a deep forest,—  
 "Where he was met with by wood-cutters.  
 "He was set out on cold ice,—  
 "And a bird screened and supported him with its wings.  
 "And when the bird soared up on high,  
 "And *Hou Tsih* wailing began,  
 "It rang so loud and was so long,  
 "So that his voice filled the whole way.

*Hou Tsih*'s main wife came from the clan of the 姑 K'ih (comp. *Tso-chuan*, 3rd year of the Süan-kung (= *Ch. Cl.* V, 292/294). His grave is according to the *T'u-shu-chi-ch'eng* 134, 2, 25b (quoted by Erkes, *Das Weltbild* etc. p. 73) near P'ing-yang-fu (Shansi).

In the sacrificial ceremonies *Hou Tsih* was always linked to *Shang-ti*. In replacing *Heaven* by *Shang-ti*, he also was associated to

<sup>1</sup> Literally: "*Shang-ti*, on him she leaned."

<sup>2</sup> ... 以爲不祥棄之隘巷牛羊避而不踐又送之山林中會伐林者又取而置寒泳上大鳥以一翼藉覆之姜嫄以爲異乃收養焉名之曰棄, *Chu-shu-ki-nien*, *Ch. Cl.* III, *Prol.* p. 142.

the latter. To both are offered up red and pure bulls (騂犧). Comp. *Ch. Cl.* IV, 624. Still, according to the *Ch'un-ts'iu* and *Tso-chuan* practice, the sacrifice to *Shang-ti* ranges higher than that to *Hou Tsih*; for the requirements as to purity of the sacrificial animals are stricter with the offerings to *Shang-ti*. Thus the enactment *Li-ki* 5, (11), 36b, chap. *Kiao-teh-sheng* (= *SBE* 27, 430) says: "If (anything with) the (sacrificial) bull for *Ti* was not auspicious, it was used for *Tsih*. The (sacrificial) bull for *Ti* had to remain for three months in a clean stable, that for *Tsih* needed but be perfect. Thus a distinction was made between the heavenly *shên* and the human *kuei*"<sup>1</sup>.

In the *Shi-king* IV, 2, IV, 3 (= *Ch. Cl.* IV, 624), *Shang-ti* also ranks before *Hou Tsih*. To this refers *Tso-chuan*, 2nd year of Wên-kung (= *Ch. Cl.* V, 232/234): . . . 先大後小順也 . . . 是以魯頌曰春秋匪解享祀不忒皇皇后帝皇祖后稷. 君子曰禮謂其后稷親而先帝也 . . . "To place the great one first and then let the small one follow, that is the order . . . Therefore the hymns of Lu say: 'In spring and in autumn, without delay, he brings offerings, without deviations, to the most supreme Sovereign *Ti* and the supreme Ancestor *Hou Tsih*.' The superior man says: 'This agrees with the ceremonial. Even though *Hou Tsih* be closely related, yet *Ti* (comes) first' . . ."

In the later Chou period, *Hou Tsih*'s roll, it is true, is superior to that of *Shang-ti*, at least with Chou-kung's descendants of Lu; for *Li-ki* 5, (10), 16a, chap. *Li-k'i* (= *SBE* 27, 407) says expressly: 故魯人將有事於上帝必先有事於領宮 "Therefore the sovereigns of Lu, before serving *Shang-ti*, had to render service in the *P'an-kung*"<sup>2</sup>. The commentary explains: 魯郊祀以后稷配先於領宮告后稷 "The *kiao* in Lu was offered in associating *Hou Tsih* (with *Shang-ti*). Before there was praying (sacrificing) in the *P'an-kung* to *Hou Tsih*"<sup>3</sup>. This passage seems to prove moreover, that

<sup>1</sup> 帝牛不吉以爲稷牛帝牛必在滌三月稷牛唯具所以別事天神與人鬼也. *Li-ki* 5, (11), 36b.



<sup>2</sup> The commentary explains 領宮 by 諸侯之學也 "the school (old *Pi-yung*?) of the Feudal Princes". Comp. Quistorp, *Männergesellschaften und Altersklassen im alten China*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.* It will be hardly possible to agree with Quistorp in his conclusions. That the monotheistic *Shang-ti*-cult can only have risen comparatively late, is undoubted true. Thus, to quote but one instance, *Yih-king* (App. I, 2, 50, 1)



in the beginning *Hou Tsih* had no share in the *kiao*, but had a special sacrifice in keeping with his character of a totem. Later on only he seems to have partaken in the *kiao* and gradually to have displaced *Shang-ti* in it. As an illustration we quote *Tso-chuan*, 7th year of *Siang-kung* (= *Ch. Cl. V*, 430/431): 夫郊祀后稷以祈農事也 "At the *kiao* we bring offerings to *Hou Tsih*, to implore blessing upon agriculture".

Who is now this *Ti* or *Shang-ti*? The supreme deity. Just this deity has, of course, been repeatedly subject of researches, thus by Courant (*Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois*) in the *Revue de l'histoire des religions* XLI, 1900; by Inglis (*The Divine Name in ancient China*, Shanghai 1910); last by N. Söderblom (*Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916); however no conclusive result was found.

The early forms of the sign 帝 are, according to the *Chuan-tzŭ-wei*: 帝 帝 帝 帝 帝 帝 帝; according to the bone-inscriptions: 帝 帝 帝<sup>1</sup> (Comp. also Chalfant, *Early Chinese Writing*, no. 378). According to Wu Ta-ch'êng, the character is to have had earliest forms like  . (Comp. L. C. Hopkins, *Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch.*, March 1915, p. 80). Most of the modern forms probably are meant for a human [crowned (?)] figure with strongly emphasized genitals (?). If it does not perhaps belong to the derivations (phonetic signs) and has originally been the sign for 蒂 *ti* or 蒂 *tai*, which seems highly improbable, for characters of such names of gods are too important as to belong to the phonetic signs.

The title *Ti* is originally human, meaning simply: "Master", "Ruler", "Emperor", and has been used only since the Ts'in. Shihuang-ti (comp. *M. H.* II, 127), 221 B. C., took it from early antiquity. The oldest term, however, for "Ruler" was: 后 *hou* or 君 *kün*, or, in the Shang-times, 辟 *pi*, or, throughout the Chou period 王 *wang*<sup>2</sup> or 天子 *t'ien-tzŭ*. 帝 *ti* (comp. analogous to 皇天 *huang-t'ien*,

tells "the wise men cooked in order to sacrifice to *Shang-ti*", i. e. at a comparatively late date. It is, however, impossible to judge about the age of the *Shang-ti* cult from the mere sacrificial practice.

<sup>1</sup> Comp. similar graphic signs for the supreme god in the Sandwich Islands.

<sup>2</sup> The definitions for 帝 *ti* and 王 *wang* in *Lü-shi ch'un-t's'iu* 15, 4a are based upon a phonetic play upon words: 帝也者天下之適也 王 往也 "The *Ti* is he who

also 皇帝 *huang-ti*) as the ruler's title, is only used for Yao and for Shun. Later, under the Hsia and Shang, 帝 *ti* serves only as a posthumous title. Otherwise 帝 *ti*, or 上帝 *shang-ti* (comp. 上天 *shang-t'ien*) is but used for the supreme deity (上 *shang* means = "high"; *Shang-ti* = "High Ti"). 后帝 *Hou Ti* "the sovereign God" (analogue to 后土 *Hou T'u* and 后稷 *Hou Tsih*) is found in the prayer addressed to God by T'ang in *Lun-yü* XX, 1, 3 (皇皇后帝) [Cf. 皇皇后帝 in *Chou-shu* 8 (60) 1b.] The same phrase occurs in *Shi-king* IV, 2, IV, 3 (= *Ch. Cl.* IV, 624) (cf. *Tso-chuan Ch. Cl.* V, 232/234), that the son of Chuang-kung of Lu brought the spring and autumnal sacrifice to *Huang huang Hou Ti* and to the "Huang tsu Hou Tsi". 皇上帝 *Huang Shang-ti* "The supreme (lofty) *Shang-ti*" is found in two passages only: *Shu-king* IV, 3, 2 and *Tsi-ku-chai* 3, 8a<sup>1</sup>. In some places it is doubtful if *ti* means "god" or "emperor"; thus *Tsi-ku-chai* 7, 12b: "*Ti* receives a grain vessel"; *Shu* V, 4, 3: 帝乃震怒 "The emperor (god?) then thundered with rage"; *Shu* V, 27, 5, 7; *Kuan-tzŭ* I, 27a etc. Conrady is perfectly right, writing in Söderblom: "*Bei den Chinesen selbst ist der Ausdruck unsicher. Shi-king III, 2, I, 1 ist Ti wahrscheinlich 'Gott', nach chinesischer Auffassung aber 'Kaiser'*"<sup>2</sup>."

At times, a 大帝 *ta ti* "great *ti*" is spoken of, thus in the 泰誓 of Kiang Sheng's 尚書集註音疏 (*Ch. Cl.* III, 299)<sup>3</sup> and similarly a 太帝, as in *Huai-nan-tzŭ*, book 4 (comp. Erkes, *Das Weltbild etc.*, p. 49). The commentary to this passage identifies it with 天帝 "celestial god". The 天帝 *t'ien-ti*<sup>4</sup> "celestial god" is said by the *Jih-chi-luh* 25, 3a to be a grandson of the 泰山 T'ai-shan (yet comp. Conrady, in Stenz, *Beiträge etc.*, p. 41, note 2<sup>5</sup>). Once, in the *Shi-king* I, 4, III, 2, 帝 signifies "goddess" *Shang-ti*, then, is either the supreme god or the highest sovereign. *Chou-shu* 5, (43), 2a says: 上帝天王 "*Shang-ti*, the celestial king" (comp. 天王 *t'ien-wang* in the *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 571/578), for the

presides (as lawful heir) to the empire. . . . etc." The commentary explains the character 適 with 主 *chu* ('Master, host').

<sup>1</sup> Legge evidently did not know this parallel from the *Tsi-ku-chai*.

<sup>2</sup> Comp. the uncertainty about this expression: 帝位 *Ti wei* "the emperor's throne" or "god-given throne" in Söderblom-Conrady, *ibid.* p. 266.

<sup>3</sup> Comp. also amongst others the commentary to *Chou-lü* 5, 8b: 大帝.

<sup>4</sup> This very expression implies that *T'ien* and *Ti* must be two different gods.

<sup>5</sup> For the T'ai-shan as deity comp. Chavannes, *Le T'ai-chan* p. 6/7.

earthly king, nominally. Legge translates "The king by Heaven's grace". Comp. Legge in *Ch. Cl.* V, 6 and the confirmation of the supposition by the *Jih-chi-luh* 4, 10b. The *Ti*, i. e. *Shang-ti*, has been the supreme divinity apparently long before the cult of the 五帝 *wu-ti* (in the 3rd century B.C.) was instituted. The latter are, however, also understood as mythical emperors.

The supreme deity is conceived in quite anthropomorphic way. According to Conrady in Söderblom, *ibid.* p. 237, note 51, and p. 261, note 98, Grube's view<sup>1</sup>, that only three passages in the ancient literature speak for an anthropomorphic conception of *Shang-ti*, proves to be untenable. And the examples stated there may easily be multiplied<sup>2</sup>. In the following some more are mentioned: *Shi-king* III, 2, I, 1: 帝武 *Ti's* foot print (s. above p. 333); *Shu-king* IV, 3, 8: 上帝之心 "the heart of *Shang-ti*"<sup>3</sup>; *Shi-king* III, 1, VII, 4: 帝度其心 "*Ti* endowed him with his heart"<sup>4</sup> (comp. 帝心 "the heart of Heaven" in *Shu-king* IV, 6, 3); *Shi-king* III, 1, VII, 5 und 7: 帝謂文王 "*Ti* said to king *Wên*"<sup>5</sup>; *Chou-shu* 5, (43), 1b: 在昔后稷惟上帝之言克播百穀登禹之績 "Formerly *Hou Tsih* had, considering (?) the words of *Shang-ti*, to sow hundredfold the grains and to continue the work of *Yü*". *Chou-shu* 5, (43), 2a: 上帝曰 "*Shang-ti* said:". *Chou-shu* 5, (43), 2b: 上帝命我小國曰 "*Shang-ti* ordered our small empire with the words". *Ch'u-tz'ü* 7, 1b (*Chao-hun*, v. 4): 帝吉巫陽曰 "*Ti* announced to the sorceress *Yang* and said:" *Shi-king* III, 2, I, 8: 上帝居歆 "*Shang-ti* well pleased smells (the sacrifice)". *Shu-king* V, 9, 4: 上帝時歆 "*Shang-ti* will always smell (the fragrance of sacrifice)"<sup>6</sup>. *Shu-king* V, 1, 14: 聞于上帝 "it reached *Shang-ti's* ear"; V, 9, 4: 聞于上帝. 帝休 "it reached *Shang-ti's*

<sup>1</sup> Grube, *Religion und Kultur der Chinesen*, p. 30seq. Comp. Plath, *Die Religion und der Kultus der alten Chinesen*, p. 749seq. (Quoted also by Haas, *Das Spruchgut K'ung-tsz's und Lao-tsz's*, 1920, p. 82.)

<sup>2</sup> Comp. the commentary to this passage in Legge, *Ch. Cl.* IV, 466/467.

<sup>3</sup> This passage: "I shall examine these things in harmony with the heart of *Shang-ti*" is found (with variant readings) in *Lun-yü* XX, 1, 3; *Méh Ti* 4, 12a/c; *Lü-shi Ch'un-ts'iu* 9, 4b. Comp. Conrady in Söderblom, p. 250, note 73.

<sup>4</sup> For explanation of the expression "judgment, discernation" comp. *Tso-chuan*, 28th year of *Chao-kung* (= *Ch. Cl.* V, 725/727). See Conrady, *ibid.* note 97.

<sup>5</sup> Comp. Conrady, *ibid.* p. 261, note 98.

<sup>6</sup> Comp. *Shu-king* V, 11 about the like for Heaven.

ear, and *Ti* approved of (it)". *Shi-king* III, 1, II, 7 and IV, 2, IV, 2: 上帝臨女 "*Shang-ti* looks down on you"; III, 1, VII, 1: 皇矣上帝臨下有赫 "Great is *Shang-ti*! He looks down flushed with anger"; *ibid.*: 臨觀四方 "he (*Shang-ti*), deliberating, surveyed the four quarters (of the kingdom)". *Shu-king* V, 27, 4: 上帝監民 "*Shang-ti* surveys the people". *Shi-king* III, 3, IV, 2: 上帝不臨 "*Shang-ti* looks no more down"; III, 1, VII, 3: 帝省其山 "*Ti* looks examining on this mountain"; III, 1, I, 1: 文王陟降在帝左右 "*Wên-wang* ascends and descends on the left and the right of *Ti*"<sup>1</sup>; III, 1, VII, 1: *Shang-ti* seeks (求); *ibid.* 上帝耆之 "*Shang-ti* seeks examining"; II, 4, VIII, 4: 有皇上帝伊誰云憎 "There is loftiness in *Shang-ti*; does he hate anybody"? III, 1, VII, 1: 憎其式廓 "He (*Shang-ti*) hates all the great states"; IV, 2, IV, 1: 降之百福 "He (*Shang-ti*) sends down on him a hundredfold blessing"; III, 3, I, 1: 蕩蕩上帝 "All-mighty is *Shang-ti*" and *ibid.*: 疾威上帝 "Majestically enraged is *Shang-ti*"<sup>2</sup>; II, 7, X, 1 and 2: 上帝甚蹈 "*Shang-ti* is very changeable"<sup>3</sup>; III, 2, X, 1: 上帝板板 "*Shang-ti* is fickle"; *Shu-king* IV, 4, 8 (comp. *Mêh Tih* 8, (32), 10a): 惟上帝不常 "It is *Shang-ti* who is not changing"<sup>4</sup>; IV, 8, (1), 3: 夢帝賚子良弼 "I (*Wu ting*) dreamt that *Ti* gave me an able helper"; V, 1, (1), 7 (comp. *Mêng-tzŭ* I, 2, III, 7): 惟 (*M.* adds: 曰) 其克相' (*M.* reads instead: 助) 上帝 "only (he said): "May they (i. e. the princes and masters) help *Shang-ti*". *Shi-king* III, 1, VII, 2: 帝遷明德 "*Ti* has removed the residence of (the prince with) the holy virtue"; *ibid.* 3: 帝作邦作對 "*Ti* created the state and created a respective (ruler)"; IV, 1, (1), IX, 1: 上帝是皇 "*Shang-ti*, he made (them) kings"; III, 3, I, 1: 下民之辟 "(*Shang-ti*) the master of men down here".

<sup>1</sup> Comp. *Tso-chuan*, 7th year of Chao-kung (= *Ch. Cl.* V, 614/618) about the late prince of Wei: ... 在我先王之左右以佐事上帝 "... He is at the right and at the left of the late kings, to help them in their service to *Shang-ti*".

<sup>2</sup> The same is said about Heaven 天 *t'ien*; so i. e.: *Shi-king* II, 4, X, 1; II, 5, I, 1; III, 3, XI, 4.

<sup>3</sup> Mao and Chu Hi think that the king is probably meant here, so does Conrady, *ibid.* p. 252, note 80; but this opinion does not seem to be probable for the simple reason that *Shang-ti* is never used for the king.

<sup>4</sup> This whole passage is, by the way, in rhymes, The statement contradicts the preceeding one.



The divinities, especially their symbols, were represented concrete, and repeatedly we meet statements referring either to such symbols, or letting dramatic cult ceremonies shine through. Such religious notions, which seem to imply *Ti*'s anthropomorphic character, are to be demonstrated by the following quotations: *Shu-king* II, 4, (i), 2 says in Yü's speech: . . . 以昭受上帝 "so that *Shang-ti* is brilliantly received". Legge wishes to add 之命 to this, i. e.: the *ming* (order) of *Shang-ti*" is to be brilliantly received. It is true that 受命 "to receive the *ming*" is a standing phrase; but it is not appropriate here, as the 命 *ming* of *Heaven* follows. *Shu-king* continues: 天其申命用休 "Heaven will probably, in order to bless, prolong the *ming*". It is characteristic that the parallel passage in the *Shi-ki* (*M. H.* I, 155/156) has 待 *tai* „to wait for" instead of 受<sup>1</sup>. Comp. 受 "receive" as used for the sovereign in *Shu-king* II, 3, 4 (may be that *Shi-king* III, 1, VII, 4 [= *Ch. Cl.* IV, 452], quoted in *Tso-chuan*, 28th year of Chao-kung = *Ch. Cl.* 725/727): 既受帝祉 "He (*Wên-wang*) received the blessing of *Ti*" is also designating a ceremonial act; Other similar places help to support this idea. Thus, *Shu-king* V, 3, 6, Wu-wang says about himself: . . . 敢祗承上帝 "... I dare deferentially receive *Shang-ti*"<sup>2</sup> (comp. similar: 承天 in the *Yih-king* [quoted in the *PWYF.* s. v.]). Also *Shu-king* II, 2, 1: (When Yü had divided up the empire) 祗承于帝 "he deferentially received from the emperor (*ti*)". It must be remembered, that the gods came as guests to the ancestral temple, and that they were allured by music. The respective expression was 格 *koh* (old: *kek*). It is quite amusing to see Chinese and European interpreters of canonic scriptures getting embarrassed, when they find this term applied to *T'ien* or *Shang-ti*. According to *Shu-king* V, 16, 7, Chou-kung says in his announcement to Prince Shih: . . . 左太戊時則有若伊陟臣扈格于上帝 "T'ai-mao had men like I Chih and Ch'ên Hu, to come as guest to *Shang-ti*"<sup>3</sup>. (Before was said that T'ang had Yin to come as guest to *Huang-*

<sup>1</sup> Chavannes, l. c.: "Par là, il sera mis en lumière que vous avez reçu le mandat de l'Empereur d'en haut, le ciel renouvellera son mandat en usant de faveur envers vous."

<sup>2</sup> Legge translates: "I presume reverently to comply with the will of God."

<sup>3</sup> Legge: "... through whom his virtue was made to affect God."

t'ien.) Here two divinities are clearly distinguished, the worshippers are named separately. Perhaps we may also think of two different localities of worship<sup>1</sup>. Comp. also *Shu-king* IV, 8, (3), 10 (The Emperor Wu-ting wishes Yüeh to be to him what Pao-hêng had been to his predecessor) . . . 佑我烈祖格于皇天 . . . „(He) assisted my meritorious ancestor, so that he came as guest to *Huang-t'ien*”<sup>2</sup>.

This hints already, that *T'ien* and *Shang-ti* were two different deities, and that Grube in *Religion und Kultus etc.*, p. 26 ff., is quite wrong in accepting, “daß beide Namen oft genug in demselben Satze und in engstem Zusammenhange gebraucht werden, und daß man in solchen Fällen geradezu dem Sinne und dem Sprachgebrauche Gewalt antun müsse, wollte man sie auf zwei verschiedene Subjekte beziehen. Desgleichen werden beide Namen sehr oft oppositionell nebeneinandergestellt; das lesen wir bereits im *Shu-king* und *Li-ki*, und ebenso ist es heute noch: Im Himmelstempel zu Peking findet sich die Aufschrift: *Huang-t'ien Shang-ti*, d. h. ‘der erhabene Himmel’, genau so wie bei uns in doppelter Bedeutung gebraucht: einmal als Bezeichnung für das Himmelsgewölbe und dann auch im Sinne von ‘Gott’ ”.—Until now, nearly all who have studied the ancient Chinese Pantheon upheld the identity of *T'ien* and *Shang-ti*. “This supreme power” (i. e. *Ti*), says de Harlez<sup>3</sup>, “was also sometimes called *T'ien*, ‘Heaven’, or ‘Lord of the High Heaven’, *Shang Tien chi Ti*”.

These two expressions were blended and used with the same meaning. Chavannes alone has endeavoured to understand them as two separate gods<sup>4</sup>. Also Söderblom, who in an excellent memoir, doubly to be appreciated as coming from a non-sinologue, stated the different opinions about *Shang-ti* and *T'ien*<sup>5</sup>, says with

<sup>1</sup> The place of cult of Heaven in the kiao is known. About *Shang-ti*'s place of worship (帝庭 *Ti t'ing*) we will speak later on.

<sup>2</sup> Legge: “Thus he assisted my meritorious ancestor, so that he became equal to Great Heaven.”

<sup>3</sup> *Religion de la Chine ancienne* in the „Mémoires couronnés de l'Académie belge“ XII (1857), p. 185 seq., quoted by Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, p. 236.

<sup>4</sup> *Le Dieu du Sol dans l'ancienne religion chinoise* in *R. H. R.* XLIII, 125 (1901).

<sup>5</sup> Söderblom, *ibid.* cap. 6: *Shang-ti*, and Appendix: “Der Gottesname in den klassischen Urkunden Chinas”, p. 224—269. Comp. also the review by the Editor in *O. Z.* IV, Heft 4 (1916).

regard to Chavannes: "however attractive the equation (*T'ien* and *Shang-ti* on one side, and Spirit of the Soil and parent ancestor of the other) between the primitive state of the old Chinese peasant and that of the imperial family may seem, there rise against the admission of two gods all those objections which we must raise against an explanation through the worship of Ancestors and on Nature; nor has the famous sinologue succeeded to show the probability or possibility of an original dualism, still less to bring a proof of it. He himself seems hardly convinced of it, but admits, that the supposed two highest objects of adoration of the primitive Chinese religion have merged into each other, so as to become 'an indivisible whole'<sup>1</sup>". Söderblom then quotes "two places in the classics, that perhaps speak for a distinction between the 'Highest Lord' and 'Heaven'": I\* *Chung-yung* XIX, 6 (*Ch. Cl.* I, 404): 郊社之禮所以事上帝也. 宗廟之禮所以祀乎其先也. "The sacrificial rites for the *kiao* and for the *shê*, that is whereby they served *Shang-ti*. The sacrificial rites in the ancestral temple, that is whereby they sacrificed to their ancestors". (But this passage only says, that, at the rise of the centralized state under the Ts'in, all the rites of nature-worship were directed to one supreme being.) II\* *Shu-king* II, 1, 6 (= *Ch. Cl.* III, 33/34): 肆類于上帝禋于六宗望于山川徧于群神 "There-upon he (Shun) brought a (sacrifice) *lei* to *Shang-ti*, a (burnt-sacrifice) *yin* to the six *liu tsung* (Honoured Ones), a *wang* (from far?) to the mountains and rivers and extended his worship to the host of spirits". We emphasize right here, that by it are meant: Heaven, Earth and the four quarters of the world. Then, however, *Shang-ti* received an offering different from *T'ien* and would range above him. (The real sacrifice to Heaven is, as will be proved yet, the *kiao* at the winter-solstice.)

The simple fact, that *Shang-ti* received special offerings (*lei*, *lü*), Heaven, however, that of the great *kiao*, ought to have led to the recognition of their being two different deities. It is decidedly incorrect, if certain Chinese and European critics consider *T'ien* to be nothing but the celestial globe; yet by doing so they have unquestionably pronounced the distinction between *T'ien* and *Shang-ti*. Thus Chu Hi (see Legge, *Ch. Cl.* IV, 316) writes: 以其形體謂之天

<sup>1</sup> Söderblom, *ibid.* p. 231/232.

以其主宰謂之帝 “With regard to his shape, we speak of *T'ien*; with regard to his presiding and supremacy we speak of *Ti*”<sup>1</sup>. The sacrificial cult makes a decided difference between the two. To quote just one instance: *Chou-li* 5, 32a, chap. *Tien-shui* (= Biot I, 486) we find: 四圭有邸以祀天旅上帝 “With the *kuei* sceptres), which are square outside and tubed inside, sacrifices (祀) *ssü* were offered to *T'ien* (Heaven), and to *Shang-ti* (God) the sacrifice *lü* (旅).” The commentary points out, that we have to see in *ssü t'ien* 祀天 the sacrifice, in the beginning of the summer, in the *kiao* to Heaven (郊天)<sup>2</sup>, whereas the sacrifice *lü* to *Shang-ti*<sup>3</sup> took place at the time of a great disaster for the country (國有大故).

As early as in the times of the Hia (comp. *Shu-king* III, 4, (2), 5, the Shang (comp. *Shu-king* IV, 8, 1; *Shi-king* IV, 3, IV, 1) and later nearly always, the king was called “son of Heaven” 天子 *t'ien-tzŭ*. If *T'ien* were identical with *Ti*, we should also find somewhere the expression: *ti-tzŭ* “son of God”. That this is never the case, is all the more surprising as *Ti* is creator of the state as well as of the ruler (comp. *Shi-king* III, 1, VII, 3). *Ti*, therefore, must be younger than *T'ien*. Moreover 天也 *t'ien ti* “Heaven and Earth” is quite a current combination; why then does there nowhere occur: 帝地 *ti ti* “God and Earth”? Also the passage from *Mêng-tzŭ* I, 2, III, 7 quoted p. 339 says: “and Heaven said: May they help Shang-ti”. Here it is quite evident, that two gods are spoken of.

In the *Tsi-ku-chai* 7, 12b: 天錫帝簠 “Heaven presented *Ti* with

<sup>1</sup> Söderblom, *ibid.* p. 265 has summed up the critics' opinions. The result is, that *Shang-ti* and *Ti* are unmistakably a personal term for god, to a certain degree alien to classic education, and too concrete, by and by disappearing, as far as venerable tradition and canonic texts do not keep it alive. It points towards a more personal relation. Only in one text it is frequently used: in the tales about the origin of the Chou, who reigned at the time when these classic documents were written. *T'ien* = “Heaven” is of a more impersonal character, but by no means pantheistic; one might rather speak of a degree of theism: Allmighthiness above is felt, but the refined taste shuns a personal conception of it. The blue celestial dome is seen, and that is sufficient for religious faith. Beside this, the name of *Heaven* begins to stand for law, order, legalness.

<sup>2</sup> Comp. the term for the *kiao*-sacrifice in the modern ritual: 祀 *ssü*, De Harlez, *La Religion et les Cérémonies Impériales de la Chine Moderne*, 1893. p. 76.

<sup>3</sup> The evolution of this sacrifice proves that *Shang-ti* is younger as supreme god.



asacrificial grain vessel", it seems doubtful, if here "the deity" or "the emperor" is meant<sup>1</sup>. In the birth-hymn of the Shang (*Shi-king* IV, 3, III, 1), *Heaven* gives the *ming* to the swallow, to fly down and beget Shang. But later (古 "ere long") it is *Ti* who gives the *ming* to the warfaring T'ang, that he should regulate the boundary lines. Apparently *T'ien* is here the elder as deity, while *Ti* is nearer to Shang as family-god. (Comp. also *Shu-king* V, 14, 2 in Chou-kung's address to the Yin people: 終于帝 [Legge: "and finished the work of God"]. Further on, *ibid.* V, 14, 4, we find clearly expressed that "*Ti* was not [add: any longer] with Yin".) Though Heaven (*T'ien*)—after V, 14, 8—protected the Yin Dynasty, the Yin-kings never dared to lose "*Ti*". Comp. also *Shu-king* V, 16, 7.

That both these authorities, *Shang-ti* and *T'ien*, have to be conceived as two different objects of cult, becomes clear from the *Shi-ki* 28, 3a, chap. *Fêng-shan-shu* (= *M. H.* III, 419): 周公既相成王郊祀后稷以配天. 宗祀文王於明堂以配上帝 "When Chou-kung had been Ch'êng-wang's counsellor, the *kiao* was brought to Hou Tsih, to associate him to *T'ien* (Heaven); the ancestral offering to Wên-wang in the Ming-t'ang, to associate him to *Shang-ti*". Chavannes<sup>2</sup> has spoken in detail about this passage and has just thereby come to the conviction, that *T'ien* and *Shang-ti* must be kept apart. It must not be overlooked that the offering to *Shang-ti* took place in the ancestral temple. Is now *Shang-ti* to be considered as parent ancestor of the imperial family, as Chavannes thought? Or have we to think with Franke<sup>3</sup> of a wider notion: of the Spirit of the Soil, unified with the parent ancestor? Franke sees in *Shang-ti* a kind of 田祖 *t'ien-tsu* "parent of the field", oft he emperor, as he appears in *Shi-king* II, 6, VII, 2 and VIII, 2; also in *Chou-li* 6, 19b (= *Biot* II, 66)<sup>4</sup>.

In very early times we hear already of the 帝庭 "Hall of *Ti*". *Shu-king* V, 6, 7 in Chou-kung's prayer for recovery of his brother Wu-wang we find amongst others: 乃命于帝庭敷佑

<sup>1</sup> This inscription may be of later date, possibly of the Han-period (?).

<sup>2</sup> "Le Dieu du Sol dans l'ancienne religion chinoise" in *Revue de l'histoire des religions*, vol. XLI I, p. 125. Comp. Franke, *K'eng tschi t'u*, p. 8.

<sup>3</sup> Franke, *ibid.* p. 8.

<sup>4</sup> Franke, *ibid.* p. 14.

四方 “He received at the hall<sup>1</sup> of *Ti*<sup>2</sup> the *ming*, to extend his assistance over the four quarters of the globe”. May be that this extraordinary expression 帝庭 is to point out a locality devoted to the animistic deity. Szū-ma Ts‘ien in *Shi-ki* 28, 27a chap. *Fêng-shan-shu* (= *M. H.* III, 484 reports of the 帝庭 “Hall of *Ti*” at 甘泉 Kan-ts‘üan where the precious tripod was placed<sup>3</sup>. It involuntarily reminds us of Shun’s 文祖 Wên-tsu (“decorated ancestor”)<sup>4</sup> in the *Shu-king* II, 1, (3), 4<sup>5</sup>, when Shun takes official notice of Yao’s resigning, or 藝祖 *I-tsu*, “artistically carved ancestor”), to which Shun, after returning from his inspection-tours, resorted to sacrifice. 文祖 Wên-tsu is said to be the name of the ancestral palace of the *Red Ti*, i. e.:

<sup>1</sup> 庭 *t’ing* is, according to the *Shuo-h-wen*: 宮中也 “the middle of the palace”; elsewhere generally “the court”. It played a prominent part in the cult. The weeping took place here. Comp. *Ngî-li* chap. *Shi-sang-li* (= *Harlez*, p. 285); *Li-ki* 9, (34), 69 b, chap. *Pan-sang* (= *SBE.* 28, 367); *Mêng-tzū* IV, 2, 33, 1 (*Ch. Cl.* II, 341). After *Li-ki* 2 (3) 4b, chap. *T’an-kung* (*SBE* 27, 123), Confucius wept over Tzū-lu in the midst of the *t’ing*. In the sovereign’s *t’ing*, a hundred torches were placed since the times of the Ch’un-tsiu-period (comp. *Li-ki* 5, (11), 27b = *SBE.* 27, 420). Comp. also *Shi-king* II, 3, VIII, the ode (庭燎 *t’ing liao*). The musical instruments were kept in the *t’ing*. Comp. *Ngî-li* 7, 2b/3a and *Shi-king* IV, 1, (II) 5 [“The blind musicians are in the *ting* of the Chou (-temple).”] The dances, too, were performed there. Comp. *Lun-yü* III, 1 (= *Ch. Cl.* I, 154). The tribute-offerings were kept in the *t’ing*. Comp. *Ngî-li*, chap. *P’ing-li* and *Li-ki* 5, (11), 28a, chap. *Kiao-teh-shêng* (= *SBE.* 27, 411). The hunting-booty, was brought there (*Shi-king* I, 9, VI, 1—3), the sacrificial animals slain (*Li-ki* 5, (11) 47b, chap. *Kiao-teh-shêng* = *SBE.* 27, 444), the people’s meetings held therein (*Shu-king* IV, 7, 1, 5 and 7, 2, 1), informations given (*Shu-king* V, 14, 20; V, 18, 28; *Tsi-ku-chai* 4, 25a; 27b; 5, 31a; 6, 19a; 6, 20a etc.). The *t’ing* is also the abode of the spirits. In *Shi-king* IV, 1, (III), 2, the spirit of the ancestor rises and descends in the *t’ing*. Therefore precautions speaking only is allowed in the sovereign’s *t’ing* (on account of the spirits?) Comp. *Lun-yü* X, 7, 2 = *Ch. Cl.* I, 227; also *Li-ki* 1, 2, 48a, chap. *K’üeh-li* (= *SBE.* 27, 103): “In a prince’s (*kung*) *t’ing* there is no speaking of wives or daughters”, i. e. of profane things. May be that also the souls were recalled here, if 綴衣 *chui-i* are to be the garments made for the defunct. In other places we find the expression given as canopy (*Legge*: *tent*), which is brought to the *t’ing* after the sovereign’s death. Comp. *Shu-king* V, 22, 10.

<sup>2</sup> Or are the defunct *ti* (ancestors) of the Chou meant? Comp. also *Medhurst* (quoted by *Legge* l. c.).

<sup>3</sup> The ignorant commentary to the passage explains that a hall of the 天神 “heavenly spirits” was meant. The passage is the more important as it is known that the service in the temple at Kan-ts‘üan was performed by priestesses which seems to indicate a very old practise.

<sup>4</sup> Comp. note 4 in *M. H.* I, 57.

<sup>5</sup> Szū-ma Ts‘ien in *Shi-ki* (= *M. H.* I, 64) has: 祖禰廟.

one of the 五帝 *Wu Ti*, named 嫫怒 *Piao-nu*. The ancestral temple of Shun is according to *Shu-king* II, 2, (3), 19, called 神宗 *shen tsung*. There Yü received his *ming*. The changing of the names depend from the occasional re-editing of the passages: So, for instance, the ancestral temple of Shun is called by the editors of the *Chung-yung* XVII, 1: *tsung miao*. The passage runs: 宗廟饗之 "In the ancestral temple he (i. e. Shun) brought his offerings". With the Chou, the name of this temple was 明堂 *Ming-t'ang*. It was mentioned before that Chou-kung, according to the *Fêng-shan-shu*, sacrificed to *Shang-ti* in the *Ming-t'ang*; this is confirmed by *Shi-ki* 28, 35a (= *M. H.* III, 512), where we find that in the year 105 B.C. the emperor "sacrificed to *Shang-ti* in the *Ming-t'ang* (ancestral temple) (祠上帝明堂)". The statement of the *Tso-chuan*, *Ch. Cl.* V, 232/234 (see p. 335), mentioning *Hou Tsih* in connection with *Shang-ti* also speaks for the latter as ancestor. The quotations, especially together with *Shi-king* I, 3, XIV, 2: "I will ask for my aunts and then for my elder sister", show, that *Shang-ti* must also have been an ancestral deity, as supreme god younger, but here, as parent-god, higher in rank and older. In this connection, we refer the reader to the remarkable combination of the special *Shang-ti*-sacrifice 類 *lei* with the ancestor-sacrifice (?) 造 *tsao* in the *Chou-li* and the *Li-ki*. When starting on an expedition and when returning from it, announcement of this was made to the ancestors.

While *Li-ki* 3, (5), 10b and 12a says distinctly, that the son of Heaven sacrifices the *lei* to *Shang ti*, the *i* to the *shê*, and the *tsao* in the Ancestors' Temple (comp. also *Chou-li* 6, 33a)<sup>1</sup>, *ibid.* 5, 22a (= *Biot* I, 466) runs laconically: 類造上帝. Was the ancestral sacrifice *tsao*<sup>2</sup> also meant for *Shang-ti*?

Although the ritual-books when speaking of the *nature-sacrifices* always have the prescription that "the son of Heaven sacrifices to

<sup>1</sup> 天子將出類乎上帝宜乎社造乎禰諸侯將出宜乎社造乎禰  
 "When the Son of Heaven started on an expedition, he brought the sacrifice *lei* to *Shang-ti*, the sacrifice *i* before the *shê*, and the sacrifice *tsao* in his father's ancestral temple. When the feudal princes went on an expedition, they brought the sacrifice *i* before the *shê* and the sacrifice *tsao* in the father's ancestral temple".  
*Li-ki* 3, (5), 10b (= *SBE.* 27, 218).

<sup>2</sup> After the commentary to *Li-ki* 3, (5), 10b and to *Chou-li* 6, 28a, chap. *Ta-chuh*, 造 *tsao* is distinctly the name for a sacrifice. In other places *ts'ao* means "come" or "make".

Heaven and Earth, the feudal princes to the Spirits of the Soil and Cereals" (天子祭天地諸侯社稷), so e. g. in *Li-ki* 4 (9) 53b chap. *Li-yün* (= *SBE* 27, 372) and *Shi-ki* (= *M. H. V*, 392), the *Kuoh-yü* 14 (8) 15b, chap. *Tsin-yü* remarks that "the son of Heaven sacrifices to *Shang-ti*, the feudal princes to the (defunct) princes and from the *ta-fu* downwards one does not go (in sacrifices) beyond one's clan" (是故天子祀上帝公侯祀百辟自卿以下不過其族).

At any rate: *Shang-ti* was an ancestral deity. But whose ancestor? Was he human or totemistic? In order to answer the first question, the occurrence of this main god must be more closely examined.

In the *Yao-tien* we find *Ti* only as "Emperor". Shun<sup>1</sup> was the first to adore *Ti* (comp. *Shu-king* II, 1, 6; II, 4 (1), 2; III, 4, 2). Shun was a man of the people who "went behind the plough, formed vessels and carried on fishery". According to tradition, he was a barbarian from the east (東夷之人); comp. *Mêng-tzū* II, 2, 1 (also *M. H. I*, 72). It is also in the East, where, after centuries, in the state of Ts'i, oaths are sworn by *Shang-ti*; comp. *Tso-chuan*, 25th year of Siang-kung (= *Ch. Cl. V*, 510/514). In the following Hia-time, *Shang-ti* is not mentioned even once, which would have been quite impossible, if he were a nature-deity<sup>2</sup>! How is this absence of every notice of *Shang-ti* under the Hia to be explained? Quite simply: the parent-god of Shun was not that of the Hia. The ancestor of the Hia was 鯀 K'un of the 姒 Szü-clan. This totem, not having fulfilled the task, to regulate the flood, was after 9 years' working, banished or killed by Yao or Shun. With the Hia, K'un was associated to "Heaven" *T'ien* in the *kiao*-sacrifice (comp. *Li-ki*, *SBE* 28, 202, *Tso-chuan*, *Ch. Cl. V*, 613/617 = *Kuoh-yü*, chap. *Tsin-yü*, 14 (8), 15b). That is, why Shun's family-god (?) 帝 *Ti* did not give to K'un "the great flood-plan with its nine Divisions". After *Shu-king V*, 4, 3, on the contrary, "*Ti* thundered with rage, because K'un, in arranging the flood-bed,

<sup>1</sup> Shun 舜 ("the mallow") is a flower-totem.

<sup>2</sup> The books of the *Chou*, it is true, bring sometimes *Shang-ti* in connection to the Hia Emperors, but that only happens when the bad deeds of the Hia are spoken of, or when the editors mixed up the two distinct deities: *T'ien* and *Shang-ti*.



put into disorder his five elements"<sup>1</sup>. Even Yü, who within 8 (or 13) years solved the problem, received the plan not from Shun's *Ti*, but from *T'ien* (*Shu-king* V, 4, 3). [Comp. however, also *Shu-king* V, 4, 15: 于帝其訓 "From *Ti* is his (i. e. Shun's) instruction". Apparently, tradition leant here upon Yü as *Shu-king* II, 4, 1 upon the mythical cycles of Yih and Tsih.] Before, there was never spoken of a plan given by *Ti*. May be that here two circles of legends have been fused of which that of Yü was a creation myth, as it says in the *Shu-king* II, 2, 8: 地平天成 "The Earth was equipoised (by Yü) and Heaven finished".

In Yü's speeches in the *Shu-king*, especially II, 3, (3), 6 seq., and II, 4, (3), 11 only *T'ien* is mentioned, and that in an entirely anthropomorphic manner.

Quite different appears *Ti*'s relation to 契 *Sieh*, the first ancestor 始祖 *shih tsu* of the second dynasty 商 *Shang* (1766 to 1122 B.C.). He came from the state of 媯 *Sung*, lived at the time of Yü, and helped him with his work (comp. *M. H. I.*, 174). This was to prove his identity. It was again the establishing of a connection with the preceding dynasty and their deity. In the family-ode of the *Shang* (*Shi-king* IV, 3, III, 1), the birth of *Sieh* is described: 天命玄鳥降而生商 "Heaven commissioned the dark bird (swallow): Fly down and beget *Shang*"<sup>2</sup>. But it is of Shun that *Sieh* gets, after the *Shun-t'ien* (*Shu-king* II, 1, 19) and *Shi-ki* (*M. H. I.*, 174), his nomination as 司徒 *ssü-t'u* of the empire and the clan-name 子 *Tzŭ* (comp. *M. H. I.*, 174). And it is *Ti* who instals the son (帝立子) and begets *Shang* (生商); comp. *Shi-king* IV, 3, IV, 1. Besides, the *Shang* people belonged to the barbarians of the East as well as Shun (comp. *Lü-shi Ch'un-t's'iu* 5, 14a: 商人東夷).

"The *ming* of *Ti* did not leave (*Shang*)" (帝命不違) begins the 3rd stanza of the same ode. (IV, 3, IV) It passed on to Ch'eng T'ang, who chased the tyrant Kieh, last of the Hsia, from the throne. "To *Shang-ti* he paid his reverence. The *ming* of *Ti* was a pattern

<sup>1</sup> According to a tradition preserved in the *Shan-hai-king* K'un had stolen 息土 *shih t'u* "the earth which constantly grows" belonging to *Ti* in order to dam in the floods.

<sup>2</sup> After the *Chu-shu-ki-nien* (= *Ch. Cl.* III. Prol. p. 128), Kien-tih 簡狄 swallowed a swallow's egg, out of which *Sieh* was born.

for the nine regions" (上帝是祇帝命式于九圍), with this the 3rd stanza closes. The deity of the preceding dynasty, *T'ien*, granted him protection. "(T'ang) received the blessing of Heaven" (何天之休) (4th stanza), and "(T'ang) received the favour of Heaven" (何天之龍) (5th stanza). "Yea, verily, Heaven treated him as son" (允也天子) (7th stanza). In T'ang's Proclamation to the people (湯誓), before he sets out to war against the tyrant, we find *Shu-king* IV, 1, 1/2: "For the many crimes of the (king of) Hia, *T'ien* (i. e. the supreme deity of this sovereign) has given the *ming* to destroy him . . . The ruler of Hia is a criminal, and as I fear *Shang-ti* (NB. my totem), I dare not chastise him" (有夏多罪天命殛之 . . . 夏氏有罪予畏上帝不敢不正). After T'ang returned victorious, he addressed another proclamation to the people (*Shu-king* IV, 3), which only becomes impressive, after the divinities in it are made clear as to their meaning. We let it follow here unabridged (the divinities printed to stand out): "Ah! ye hosts of the ten thousand regions, listen clearly what I, the One Man, announce to you. The mighty (*huang*) *Shang-ti* has granted the inferior people the norm. Who goes by it, is of a steady nature. To settle its principles, only the ruler is able. The king of Hia wiped out virtue and practiced violence. Extending his oppressions also upon you, you hundred families of the ten thousand regions, were caught in the snares of his wickedness. As you could not stand the wormwood and poison, you united and brought your innocence to (the knowledge of) the spirits of Heaven and Earth. The way of Heaven is to bless the good and destroy the wicked. He sent down calamities on (the king of) Hia, to make manifest his crimes. Therefore I, the little child, charged with the command (*ming*) and the bright (holy?) terror of Heaven, dared not grant pardon.

I dared make use of a clark-coloured victim; I dared make clear announcement (of my enterprise) to the *spiritual Sovereign of the High Heavens* (?) (*shang t'ien shen hou*) to ask him to deal with (the king of) Hia. Then I selected a great sage, to unite my strength with his, in order to implore (Heaven) with you together, you multitudes, for the *ming*. High Heaven (*Shang t'ien*) truly showed his favour to the inferior people: the criminal

was dethroned and subjected. Heaven's appointment (*ming*) cannot err: in fresh lustre, like unto grass and trees, the entire people showed a true reviving. He (Heaven) caused me, the One Man, to bring harmony and tranquillity to your states and to your families. Yet, I know not, whether I made not myself guilty of a trespassing against the (powers) above and below. Trembling and wavering I am full of fears and anxiety, as if I should fall into a deep abyss. (Ye feudal princes) all, whom I molested in (your) regions, do not follow lawless ways, do not approach idleness and dissoluteness, [but] keep everyone to his statutes that you may receive the favour of Heaven. What you have of good, I shall not dare to conceal; my own crimes, I shall not dare to forgive myself: they are inscribed in the heart of Shang-ti. Your guilt, you hosts of the ten thousand regions, may fall upon me, the One Man; mine, the One Man's, guilt may have nothing to do with you. Oh! may I succeed to be sincere, then I shall likewise take a good end."

After *Shi-king* IV, 3, III, 1: "Long ago *Ti* gave the *ming* to Ch'êng T'ang to regulate the boundaries throughout the four quarters" (古帝命武湯正域彼四方). In the *Shu-king* IV, 5, 3, 3, the minister I Yin tells T'ai-kia, T'ang's successor: "The former king, he was always zealous in the reverent cultivation of his virtue so that he became associated to *Shang-ti*" (先王惟時懋敬厥德克配上帝). [Comp. *Shi-king* III, 1, I, 6: "Before the Yin lost the masses, they (i. e. the defunct kings) were associated to *Shang-ti*" (殷之夫喪師克配上帝). *Shu-king* V, 19, 4 says: "But then (i. e.: after Kieh) Ch'êng T'ang came to the throne; greatly he administered the bright *ming* of *Shang-ti*" (亦越成湯陟丕釐上帝之耿命).] Chung-hui, one of T'ang's ministers, trying to justify his master, when a rueful moment came over him for having dethroned Kieh, said (*Shu-king* IV, 2, 2 seq.): "Heaven hereupon (i. e.: when Kieh had obscured his virtue) endowed the king (i. e.: T'ang) with valour and wisdom, to serve as a model and guide to the ten thousand States and to continue the old ways of Yü" (天乃錫王勇智表正萬邦續禹舊服). . . . . "The king of Hia was a criminal, falsely usurped and calomniated *Shang tien*, to spread his *ming* among the people. For that reason *Ti* did not approve of it, but caused Shang to

receive the (read: his) *ming*, in order to enlighten his multitudes” 夏王有罪矯誣上天. 以布命于下. 帝用不臧式商受命用爽厥師). Cf. also 后帝 in the prayer of T'ang, quoted on p. 337.

When T'ang's successor, P'an-kêng 盤庚 (1400 B.C.) removed the capital to Yin, he told the masses (*Shu-king* IV, 7, 3, 6), that this removal had taken place because “*Shang-ti* wished to restore the virtue of my High ancestor” (肆上帝將復我高祖之德). Against Hia, *Ti* appears always punishing, e. g. *Shu-king* V, 18, 4, because the ruler would not, even for a single day, yield to the guidance of *Ti* (不克終日勸于帝之迪).

The Chou-dynasty, to the contrary, usurps the supreme divinity of their predecessors, without, however, neglecting *T'ien*, the Hia-divinity of equal rank. Yea, out of the hundreds of examples it may be that they had such a high spirit as Heaven (*T'ien*) above the host of spirits filling the common scene (see i. e. the examples in the Chou-ritual, the *Chou-li*). However the question is whether this is an original deity of their own or derived from the Kiang. But it is interesting to note, that just at the rise of this dynasty the mentioning of *Shang-ti* or *Ti* is especially frequent. The Chou first made use of the Yin-priests, and we learn from *Shu-king* V, 7, 13 about ten men “who followed the *ming* of *Shang-ti* and knew it” (. . . 十人迪知上帝命).

The Chou trace their ancestor *Hou Tsih*, as we saw before, directly back to *Shang-ti*. But this was not enough. Their great founders: Ch'ang, called Wên-wang, and Fah, called Wu-wang, are again and again shown in connection with *Ti* or *Shang-ti*. After *Shu-king* V, 23, 5, Wên-wang and Wu-wang received the *ming* from *Shang-ti*. *Shi-king* III, 1, II, 3 says literally of Wên-wang: (昭事上帝) “... (King Wên) brightly he served *Shang-ti*”. *Shu-king* V, 16, 14: 聞于上帝. 惟時受有殷命哉 “(Wên-wang's fame) came to the ear of *Shang-ti*, and thus he received the *ming* of the Yin”. *Ibid.* V, 28, 1: 惟時上帝集厥命于文王 “Therefore did *Shang-ti* cause his *ming* to light upon Wên-wang”. Highly interesting is the ode in honour of Wên-wang, celebrating him as founder of the Chou-dynasty. *Shi-king* III, 1, I, 1 we find about him: 其命維新 . . . 帝命不時 “His (i. e. *T'ien*'s) *ming* was new . . . The *ming* of *Ti*, it did not come in right time?” Then follows, that “Wên-wang ascends and des-



cends in the left and the right of *Ti*". After *Shi-ki* 28, 3a "Wên-wang was associated to *Shang-ti*". Before the battle of Muh-ye, Shan-fu, the commander of Wu-wang's army, says to him: 上帝臨女無貳爾心 "*Shang-ti* looks down upon you, doubt not in your heart". (Comp. *Shi-king* IV, 2, IV, 2: 無貳無虞上帝臨女 "Have no doubt, have no fear, *Shang-ti* looks down upon you".) In *Shu-king* V, 1, 1 Wu-wang announces to an assembly of feudal princes his intention to dislodge the last king of the Yin, Shou. The following statements in this speech are remarkable for throwing lights on the way of establishing the connection: (4) 今商王受弗敬上天降災下民 "Now Shou, the king of Shang, does not pay reverence to *High Heaven* and inflicts calamities on the people below". . . . (6) 惟受罔有悛心乃夷居弗事上帝神祇遺厥先宗廟弗祀犧牲粢盛既于凶盜乃曰吾有民有命罔懲其侮 "And it was that Shou never had a repentant heart, but he sits cowering not serving *Shang-ti*, nor the spirits of Heaven and Earth; he neglects his former ancestral temple and sacrifices not (any more). The one-coloured animals and the vessels for sacrifice having been taken by atrocious robbers, he still says: 'I have the people and the *ming*'". . . . Then follows (7) the sentence quoted before: "Heaven has, to help the people, instituted princes and instituted teachers, that they might help *Shang-ti*-. . . (9) *Heaven* passes on the *ming*, to ruin him. . . . (10) 受命文考類于上帝宜于冢土 "I got the *ming* from my late father Wên; I brought to *Shang-ti* the sacrifice *lei* and to the great (princess?) Earth (to the *shê*?) the sacrifice *i*". *Shu-king* V, 19, 5: 帝欽罰之乃俘我有夏式商受命奄甸萬姓 "*Ti* majestically he punished him (i. e. Shou) and let us have the empire and the *ming*, which Shang had received, to rule entirely the ten thousand clans". In Chou-kung's address to the Yin-officers in the new capital, Loh-yang (*Shu-king* V, 14), the difference between *T'ien* and *Ti*, and the respective belonging of these deities to the dynasties becomes especially clear. [In this chapter *Shang-ti* is used twice, *Ti* seven times and *T'ien* seventeen times.] Line 13/14 says with regard to Chou: 今惟我周王丕靈承帝事 "Now it is so that our kings of Chou, who were filled with *ling* (divine power), were charged with *Ti*'s work". 有命曰割殷告勅于帝 "The *ming* that they had ran: 'Cut off Yin and notify *Ti* of the execution (of the *ming*)'".

# TRIBAL MAP

To demonstrate

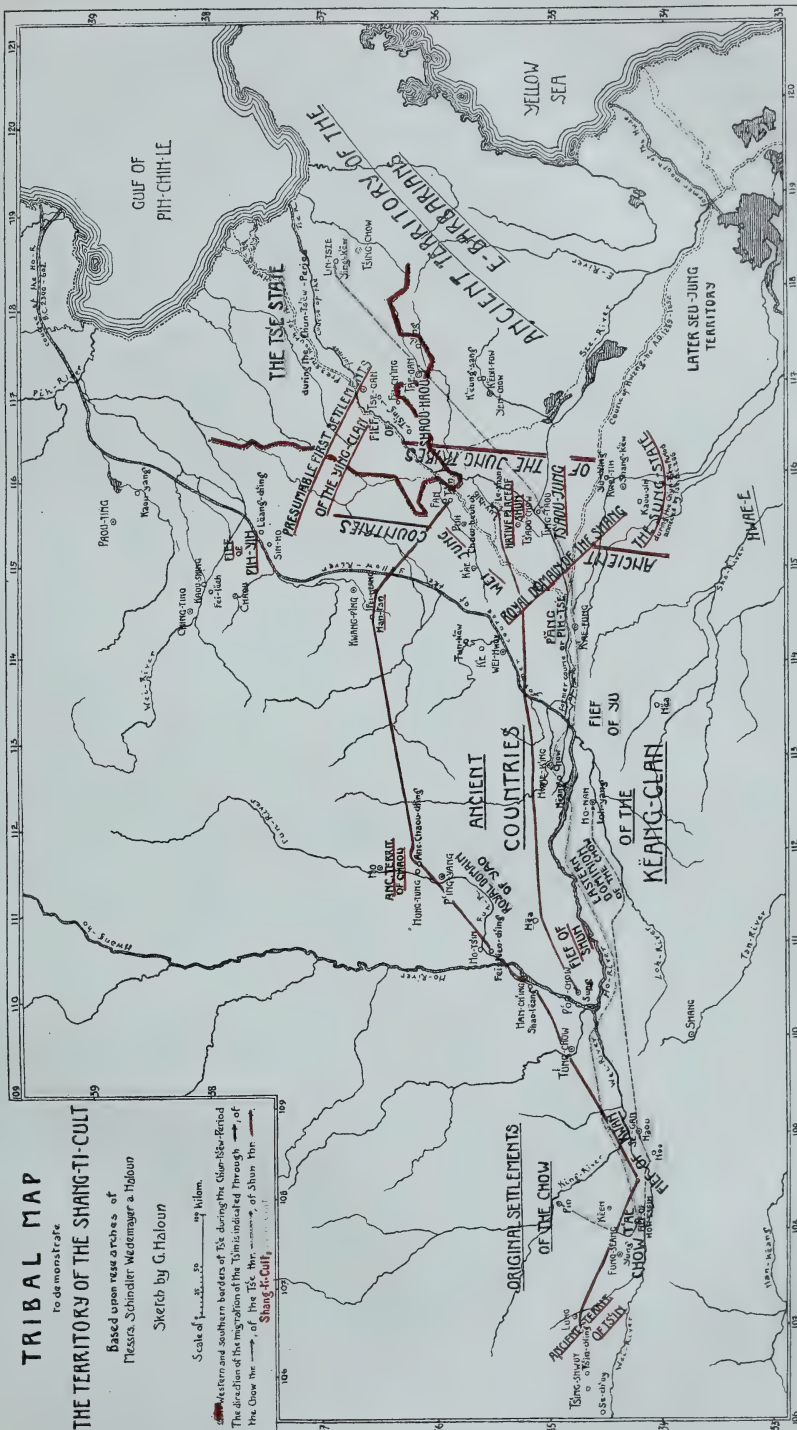
## THE TERRITORY OF THE SHANG-TI-CULT

Based upon new archæ-  
ologies of  
Hessler, Schindler, Wedemeyer & Holoun

Sketch by G. Haloun

Scale of 1:100,000

Western and southern borders of T'ie during the Chou-Hia-Period  
The direction of the migration of the T'ie into the territory of the  
Chow the "Chow" of the T'ie is shown by the arrow of the  
Shang-Ti-Cult.





In the *Shi-king* III, 1, VII, the rise of the Chou through *Shang-ti*'s favour is described. (The name *Shang-ti* or *Ti* occurs no less than ten times in this ode!) Though the Chou usurped both deities, *T'ien* and *Shang-ti*, they could, of course, not deprive the Yin of their family-god. When K'i, the Viscount of Wei, is enfeoffed with Sung (*Shu-king* V, 8, 3), Chou-kung has to concede to the Yin-descendants: 上帝時歆 "*Shang-ti* will always smell (the fragrance of sacrifice)".

In the Chou-revision and later on, *T'ien* and *Ti* were—consciously or unconsciously—of course not strictly kept apart; yet the difference, in the whole, remained. The Chou themselves succeeded, in order to do justice to both, to fuse them into one, i. e. the 皇天 *Huang-t'ien* and the 上帝 *Shang-ti* (comp. *Shu-king* V, 16, 7 where the two deities are mentioned separately). 皇天上帝 *Huang-t'ien Shang-ti* "the lofty (imperial?) Heaven and *Shang-ti*", used as term for the supreme divinity on the memorial tablet 神位 *Shen-wei* in the dome-hall of the Celestial Temple at Peking, comes into general use in the Chou-time, but is the standing term in the Chou-ritual, the *Chou-li*, for the supreme deity. Later commentaries tried either to take this dyas as monotheistic, or to explain it through the dualistic view of Heaven, spoken of before. And indeed, the dyas: 昊天上帝 *Hao-t'ien Shang-ti* "the clear (sunny) Heaven and *Shang-ti*" is also met with in the Chou-literature, thus *Shi-king* III, 3, IV, in the well known ode about the drought of the 9th century B.C. (though this ode also has 天 and 上帝 separately); *Chou-li* 5, 8b, chap. *Ta-tsung-pêh* (= Biot I, 419); *Chou-li* 4, (36), 3a. This passage is given by Ssü-ma Ts'ien in the *Shi-ki*, *M. H.* I, 236 with the unusual version: 天皇上帝 *T'ien-huang Shang-ti* "the celestial Emperor and *Shang-ti*". [For 天皇 comp. 天王 *T'ien-wang* "the celestial king" in the *Chou-shu* 5, (43), 2a and 天宗 *T'ien-tsung* "the celestial ancestor" (the ancestors of Heaven?).] The *Chou-shu* commentaries tried to define the expression as if it spoke of the 五帝 *Wu-ti* high up in Heaven. But Chavannes already refutes this, as the theory of the *Wu-ti* did not yet exist in the beginning of the Chou time<sup>1</sup>. Nor may one think of a confusion between the

<sup>1</sup> The question concerning the 五帝 *wu-ti* ought to be properly examined. The remarks of Chalmers in Legge's *Ch. Cl.* III, 97 (cf. also Mayers



two writings: *huang* 皇 and *hao* 昊, as they are quite different from each other<sup>1</sup>. The commentary to the *Chou-li* 5, 8b explains: 昊天也. 上帝玄天也 "*Haot'ien* is = *T'ien*. *Shang-ti* is = *Hüan t'ien* 'dark (i. e.: gloomy) sky' "<sup>2</sup>. This latter would, therefore, correspond to 旻天 *Mint'ien*. After the *Tso-chuan*, 14th year of Ch'êng-wang (= *Ch. Cl.* V, 380/383) 昊天上帝 is later on also used in the state of Ch'u. The calendar of Ts'in [(comp. *Li-ki* 3, (6), 93a (= *SBE.* 27, 309)] knows this expression too.

In the *Shu-king* IV, 3, 2 (= *Ch. Cl.* III, 185) we may not have to think, as Legge does, that in 皇上帝 *Huang Shang-ti* the sign 天 was omitted after 皇, but rather of an analogue to 皇天. Comp. *Tsi-ku-chai* 3, 8b: 皇上帝, and right after this: 皇天. This expression was probably to characterize the difference from 皇帝 *Huang-ti*, the term for "Emperor".

But *Shang-ti* is not only an ancestor-deity in the ordinary sense, but seems to be of a totemistic character. It would lead too far if we spoke of it here in detail. But in another part of the sacrificial cult, at the special *Shang-ti* sacrifice 類 *lei* and similar offerings, as the road-sacrifice 祖 *tsu* and the sacrifice 伏<sup>3</sup> *fuh* etc., this point will have to be discussed. As characteristic for the sovereign in his capacity as ruler of the state he sacrifices the great sacrifices 禘 *ti* in the grand temple once in 3 years (or 5 years) to his remotest ancestor

*Manual* p. 340 s. 五帝) that they were introduced under the Han dynasty has yet to be proved. According to Ssü-ma Ts'ien's *Shi-ki* (= *M. H.* II, 125, note 4) their cult seem to have developed in the 3rd century B. C. The 三皇五帝之書 "the books of three Lofty Ones and of the *Wu-ti* [Emperors (?)] e. g. in *Chou-li* 6, 44b (= *Biot* II, 119) occur in the Taoistic writings of the 4th century B. C. (e. g. *Hoh-kuan-tzu* 3, 1b, 五帝三王) and later on based on the Taoists in *Lü-shi Ch'un-tsu* 19, 15b and passim.

<sup>1</sup> The ancient forms for 皇 *huang* are, after the *Chuan-tzü-wei*: 皇皇皇皇皇皇皇皇皇皇皇皇; those for 昊 *hao* after the *Chuan-tzü-wei* are: 昊昊昊昊昊昊昊昊昊昊昊昊.

<sup>2</sup> Comp. *Lü-shi Ch'un-tsu* 13, 1a, quoted by Chavannes, *M. H.* III, 452, note 1, where *hüan t'ien* is the designation of one of the Nine Heavens i. e. that of the North.

<sup>3</sup> The sacrifice 伏 *fuh* was celebrated for the first time in Ts'in in 676 B. C. In this sacrifice dogs were killed and cut asunder at the four city gates. The sacrificial cult is treated by De Groot, *R. S.* VI, p. 1066 seq. and De Visser, *Dog and Cat in Japanese Superstition*, p. 4. It is to be noted that this custom was practised with the Ts'in—the special *Shang-ti* adherents. About this cult and the ceremonies 難 *no*, 輓 *pah* and 磔 *chai* see Schindler, *Das Priestertum* p. 163 seq.

(to whom the emperor Huang-ti or Ti Kuh is associated by the different dynasties). As this sacrifice is reserved for the king (only the Duke of Lu did arrogate the right to offer the sacrifice to the emperor Kuh) and as the 吉禘 "fortunate *ti*-sacrifice" = 祫 *hia* ceremony i. e. the solemn placing of the Spirit-tablet in the ancestral temple after a period of 25 months' mourning is practised in the *Ch'un-ts'iu* period and very well known in the *Li-ki* Ritual, it is curious to find that the Chou redactors never mention it in the *Shi-king*. In the *Chou-li* it is replaced by the spring sacrifice 祠 *tz'ü*. Evidently it is an old sacrifice of the ancestor cult which has been mingled with the cult of the universe. We only know the details of the ceremony from the ritual of Lu (which has usurped the rite) in the *Li-ki* chap. *Ming-t'ang-wei*. But the practice shows that it was thought to be offered to a vegetation spirit and to the remotest ancestor of the dynasty.

Moreover, in the *Yih-king* Appendices it is proved quite conclusively that *Shang-ti* belongs to the ancestral deities. So i. e. it is said in I, 2, I, 1 (= *SBE* III, 255): "The sages cooked their offerings to present them to *Shang-ti*" (Cf. the picturing of the time of the highest antiquity in the *Li-ki*, chap. *Li-yün* [= *SBE* 27, 369), where the ancient kings used to eat the raw flesh of birds and beasts, drinking their blood and swallowing (also) the hair and feathers]. Cooked offerings belong to those in ancestor-worship. Besides, according to *Yih-king*, Appendix II, 1, XVI (= *SBE* III, 287) "the ancient kings composed their music and did honour to virtue. Solemnly they presented it to *Shang-ti* by associating (with Him) ancestor and father."

One more word must be said about the vegetation-character of *Shang-ti*, proved by the very fact, that *Hou Tsih* is his descendant. After *Lü-shi Ch'un-ts'iu* I, 3 a or *Li-ki* 3, (6), 47 b (= *SBE* 27, 254), the Son of Heaven prays on the first (辛 *sin*) day of the beginning of spring for a happy year (or: offers up grain) to *Shang-ti*<sup>1</sup>. In connection with this sacrifice may be mentioned that the son of Heaven when offering grain to *Shang-ti* (祈穀於上帝) used the

<sup>1</sup> It is a question worth while to be examined: What is the relationship between *Shang-ti* and *Shen-nung* who seems to be identical with *Sien-nung*? According to the Han ritual (see *Hou Han-shu* 14, 5 a, also quoted by Franke l. c. p. 11), in the beginning of spring, sacrifices were offered when ploughing the imperial field, to *Sien-nung*.

so-called 穀 圭 *kuei*<sup>1</sup>. In the *Kuoh-yü* 1, 8a the sacrificial grain of *Shang-ti* is spoken of (上帝粢盛). After *Chou-shu* 5, (43), 1b (comp. p. 332), "*Hou Tsih*, upon *Shang-ti*'s order, was able to sow the hundred kinds of cereals". In the well known ode about the drought, *Shang-ti*'s help is implored. *Shi-king* IV, 1, I, 10, wheat and barley "are destined by *Ti* as food for all" (帝命率育). According to the practice of the Ts'in, the great rain-sacrifice is also offered to *Shang-ti*; comp. *Li-ki*, chap. *Yüeh-ling* (= *SBE* 27, 273).

From the sacrificial practice we may conclude, that *Shang-ti* was not a so-called *external* vegetation-demon, but an *inherent* one, living within the plant itself. He may be imagined to have originally lived in the rice (comp. e. g. the modern sign for the sacrifice devoted to him, the *lei*).

Moreover, he also seems to play a part in the commemorative cult. We find in *Li-ki* 4, (9), 51a, chap. *Li-yün* (= *SBE* 27, 369/370) that with the advance of civilization, when people drew benefit of the fire they boiled and cooked and roasted "to be able, to feed the living and to make offerings to the dead. Thereby they served the *spirits of the departed and Shang-ti*"<sup>2</sup>. No commentary can give a satisfactory explanation of this passage. What has *Shang-ti* to do with the *kuei shen*? Perhaps as rice-demon? In the shape of a dog? For rice, according to the *Chou-li*, was given to the dead on their way. Comp. *Chou-li* 4, 37b, chap. *Shê-pen* (= *Biot* I, 388) and commentary. Rice formerly also was of great importance in the cult. *Shang-ti* rules over the spirits of the dead, whose souls turn to him. *Tso-chuan*, 10th year of *Hi-kung* (= *Ch. Cl.* V, 156/157 [comp. *Shi-king* = *M. H.* IV, 274]) tells of the murdered heir to the throne in *Tsin*, 申生 *Shên-sheng*, who, it seems, is revived (by *Ti*?), repeatedly prays to *Ti* and receives advice from him. In the *Chao-hun* of *Sung Yüeh* it is *Ti* who solemnly orders the sorceress *Yang* to ask the oracle in order to give the 魂 *hun*-soul back to the 魄 *pêh*-soul, but the sorceress answers that it is very difficult to execute the order. Although the passage is not quite clear, it is evident that *Shang-ti* has something to do with

<sup>1</sup> See *Ku-yüeh-t'u-pu* 5, 2a (quoted by *Conrady*, *Die chinesischen Handschriften-funde* etc. p. 65, note 1).

<sup>2</sup> ... 以養生送死以事鬼神上帝 *Li-ki* 4, (9), 51a.

the recalling back the soul. *Yen-tzŭ Ch'un-ts'iu* 1, 18a refers yet to this god of the dead, which is most important, as pointing to a passage in *Lieh-tzŭ* 1, 8b: 仁者息焉不仁者伏 "To the virtuous he (i. e. death) brings rest. Those not being virtuous he quells". *Yen-tzŭ* from *Ts'i*, who was born in to-day's Shan-tung in the 6th century B.C. and lived in his native state, attributes this roll to *Shang-ti* "who formerly brought rest to the virtuous with death, but quelled those not being virtuous" (昔者上帝以人之沒爲善仁者息焉不仁者伏焉). It must be noticed that *Shang-ti* plays the roll here again in the same districts of *Ts'i*, where according to *Tso-chuan*, 25th year of Siang-kung (= *Ch. Cl.* V, 510/514) an oath was sworn by *Shang-ti* (有如上帝). Again it is in the state of *Ts'i* that the words of *Shang-fu* to *Wu-wang* before the battle of *Muh-yeh* in *Shi-king* III, 1, II, 7: "Shang-ti looks down on you, have no doubts in your heart" are quoted in order to cause *Wên-kung*, the son-in-law of the *Ts'i* ruler, to govern *Tsin*. The passage runs: 上帝臨女 "Shang-ti looks down on you" [see *Kuoh-yü* 10 (4) 2 b, chap. *Tsin-yü* (= *De Harlez*, *Koue-yu* vol. II, p. 88).

In the end mention must be made of *Shang-ti* giving the regulations for war (comp. *Shi-king* II, 1, VI, 5). Offerings were brought to him before any expedition. Therefore sacrifices seem to have been offered to him in connection with ancestors of the war during the campaign (是類是禱). Comp. the respective roll played by *T'ai-yih* in the *Shi-ki* 28, 29b, chap. *Fêng-shan-shu* (= *M. H.* III, 493).

Of course, I leave it quite open what function of *Shang-ti* was the original one, and how the supreme power absorbed all the rest from other deities.

This was the cult of *Shang-ti*, the highest god of the Pantheon of North Eastern China, and his cult sprung up from a popular religion. Opposed to him was an ancient popular deity, the highest in Southern China, 道 *Tao*, a deity originally conceived personal and, apparently, also totemistic<sup>1</sup>. Out of the contest between the

<sup>1</sup> Comp. *Lao-tzŭ*: *Tao-teh-king*, chap. 1: "Tao . . . I do not know whose son he is. To *Ti*, it seems, he went before." The divine rulers of the primeval times can hardly be meant here. Comp. for this question: *H. Haas*, *Das Sprachgut K'ung-tszes und Lao-tszes*, p. 149, note.



two, during the 4th and 3rd centuries B.C. at last came forth the unity 太一 *T'ai-yih*, "the Great One".

Shi-huang-ti's connection with the Ts'in traditions was quite easy to establish: The Ts'in had the same family-legend as the Shang. Their parent also came out of the swallow's egg. Of Shun they got the clan-name 嬴 *Ying*<sup>1</sup>, as Conrady supposes: just a dialect form for 燕 *Yen* = "swallow". The local and family relations of the Shang and of the Ts'in have the same totem and vegetation-demon: the *Ti*, or *Shang-ti*. In the sacrificial cult, which we can study by the Ts'in-*calendar*, i. e. the *Yüeh-ling*, *Ti* replaces *T'ien*, even in the *kiao* sacrifice. Comp. e. g. *SBE*. 27, 288. Cf. also chap. *Li-yün* = *SBE*. 27, 385; chap. *Li-k'i* 410 and 430, and especially my treatise about the sacrifices *yin* and *yü*. At the high place where the 神明 *shen ming* "spirits and sacred ones" lived, where e. g. during the *Ch'un-ts'iu* period the capital of the Ts'in was situated, i. e. in 雍 *Yung*, in antiquity the *kiao* was offered to Shang-ti [comp. *Shi-ki* 28, 3b, chap. *Fêng-shan-shu* (= *M. H.* III 421)]. To this syncretistic endeavours refers the passage in the *Chung-yung*<sup>2</sup> XIX, 6 = *Ch. Cl.* I, 4: 郊社之禮所以事上帝也 "By the rites of the *kiao* and *shê* sacrifices they served *Shang-ti*"<sup>3</sup>. In the same way Wu-wang, when he withdraw after the battle of Muh-yeh, he according to the version of *Li-ki* 6 (16) 66a, chap. *Ta-chuan* (= *SBE* 28, 60), reared a burning pile (柴 *ch'ai*) not to *Heaven* but quite contrary to the usage, to *Shang-ti*. From this evidence already may be concluded that this version (and perhaps the book "*Ta chuan*" of the *Li-ki*) belongs to the Ts'in period.

The relatives of the Ts'in, the 趙 *Chao*, also belonging to the clan *Ying* (see *M. H.* V. p. 8), seem to have venerated *Ti* as their special god. Comp. the story of the Viscount Kien with the physician Pien Ts'io. The Viscount relates that he had been with *Ti* (帝) and that he roamed with the spirits about *Heaven*. There was a brown bear to seize him, but *Ti* bade him to shoot it.

<sup>1</sup> See *M. H.* II, 3.

<sup>2</sup> The *Chung-yung* is according to modern Chinese philology a work from the time after the centralisation of the Empire i. e. from the Ts'in period with a strong Taoistic tendency. Comp. Erkes, *Zur Textkritik des Chung-yung* in *M. S. O. Spr.* vol. XX, I. Ostas. Stud. 1917.

<sup>3</sup> Comp. Söderblom, *ibid.* p. 232.

He hit the animal, and it died. The same happened with a spotted bear who attacked him. *Ti* was well pleased and presented him with two caskets of the same contents. He then beheld a lad by *Ti*'s side. *Ti* (帝) entrusted to him a Tih dog (翟犬) and said to him: "When your son has grown up, give it to him" etc. Out of the following story it is to be noted that *Ti* promised on account of the merits of Shun to marry Kien's grandson in the 7th degree to a descendant of Shun. After a certain time a rustic delivered a message of *Ti* to Kien and in it the meanings of the first story are given: The two bears meant two ministers; the two caskets = two kingdoms; the lad was to be the son of Kien and the Tih dog the ancestor of T'ai (翟犬者代之先也). The last passage may be an allusion that *Hou Tsih* descended from *Shang-ti* [who is here represented as a "Tih dog" (翟犬)]. [See *Lun-hêng* = Forke, *Lun-hêng* I p. 223 seq. and *Shi-ki* 43, 7b seq. chap. *Chao-shih-kia* (= *M.H.V.* 25 seq.)]

The newly formed unitarian cult, with the unitarian god "the Great One" as head, goes back to the endeavours, to render the relations between the gods above conform to those on earth, and to reflect the social and political order of the state here on the celestial state. As soon as the state down here was consolidated and had become one Central Power, this very same proceeding had, as a natural consequence, with absolute necessity to show in the celestial order. That divinity became the most influential, that seemed so for the world of the agriculturer, i. e. for seed and fruit. This deity was the *summus deus*; it was *Shang-ti*. Confucius expressed this monotheistic thought as follows (comp. i. e. *Mêng-tzŭ* V, 2, IV, 2): 天無二日民無二王 "Heaven has no two suns, and the people no two kings". This monotheistic tendency was strong enough to assert itself against the ancient dualistic powers. The coexistence of cosmic powers could not be entirely overcome, it is true<sup>1</sup>; yet in the cult, the monotheistic thought was strictly carried through. As in the united empire the ruler was the highest master, just so in the celestial

<sup>1</sup> Cf. e. g. the ceremonies called 封禪 *fêng* and *shan* performed on the summit and at the foot of the T'ai-shan: the sacrifice *fêng* was addressed to Heaven and the sacrifice *shan* to Earth. These sacrifices were performed for the first time in 110 B. C. See Chavannes, *M. H.* III, 413 seq.

Pantheon created by man Shang-ti became the highest of gods. Only to him but *one* was allowed to sacrifice, the sovereign, namely: *one* animal.

There remains yet to examine the factors on which depends the position of the Shun, Shang and Ts'in group on the one hand, and of the Yao, K'un - Yü and Chou group on the other. It will certainly suggest itself to explain the similarity of their attitude towards *Shang-ti* or *T'ien* by ethnic relation which necessitates an investigation into the epochs when the respective clans settled. In the following will be found the preliminary results of the researches of G. Haloun who expects to furnish the confirmation by several articles in other issues of the "*Asia major*" corroborating our above sketched development of the cult, also a commentary to the tribal map added to my article<sup>1</sup>.

Concerning Shun, his original home—near modern Ts'ao-chou-fu in Western Shan-tung—proves to be situated in the district of a group that traces its origin over Chuh-yung and Wu-hui back to the "Emperor" Chuan-hü whom also Shun claims as parent. This group contains, if we keep to the statement in the *Kuoh-yu* 16, 3b seq., the following clans: Ki, Tung, P'êng, T'uh, Yün, Ts'ao, Chên (or Szǔ) and Mi [己, 董, 彭, 秃, 妘, 曹, 斟 (斯), 莘].

This assertion of the *Kuoh-yü* may not be entirely correct, especially doubtful seems the kinship of the Mi-clan (the prince of Ch'ü still calling himself a Man barbarian after 887 B.C.); yet the rest, in the earliest historical periods known, certainly resided in the geographically well confined land stretching between Wei-hui-fu and Chang-têh-fu in the West over K'ai-chou and Puh-chou unto Ts'ao-hien in the East, therefore including the home of Shun. Moreover, the Shun-clan, Kuei (嬌) [beside Yao (姚)] seems to be related to the Ying

<sup>1</sup> On the tribal map, the transliteration of Chinese is adopted as laid down by Legge in "*the Chinese Classics*" and "*the Sacred Books of the East*", although not being in any way up-to-date. The reason is simply to facilitate readers of this article the comparison with Legge's fundamental translations and maps. So means: H<sup>o</sup>u Tseih=H<sup>o</sup>u Tsih, Chuen-heuh=Chuan-hü, Yaou=Yao, Kwän=K'un, Hwae-k'ing=Huai-k'ing, etc. Under this circumstances some erroneous transcriptions had to be retained, so e. g. 逢 P'äng instead of Fung (Fêng).

to which it points also geographically. The Ying (嬴) represent the clan of the Ts'in dynasty like the clans Yen (偃), Ssü (巳) and Li (李) tracing the origin back to Shao-hao, the supposed ancestor of Chuan-hü. Its original home is determined in the East by the districts around the T'ai-shan—here the Ying province and the old country of Ts'ing, the traditional mother-country of Shao-hao which later on under the name of Fei is known as fief of Pêh-yih, therefore an oldest clan district; in the West they reach unto Han-tan—Kuang-p'ing-fu and Chêng-ting-fu—Fei-lieh—Liang-ch'êng. In the middle, near modern Fan-hien, lay the ancient town of Ts'in which may be looked upon as the starting-point of the later dynasty. From the East members of the Ying clan immigrated into the middle and lower Fên valley where we find them at least since the end of the Shang dynasty. From here the ancestor of the Ts'in moved to the district between the Wei and K'ien, which he received as a feudal tenure from King Hiao in 897 B.C.

Less difficulty than the Ts'in—so far scattered from their original abode—offers the proof that the Shang dynasty were originally neighbours of the mentioned groups of *Shang-ti* adorers. Together with Shun as Lord of Yü (虞) and afterwards emperor, there came people of his clan to the south-west corner of Shan-si, the realm of the present department of P'u-chou which is considered the original home of the Shang dynasty. The older ancestor, the Emperor Kuh, however, is to be sought in the East, as also their Royal Domain and the proper settlements of the Tzû (子) clan which district was later on divided by the Chou into the dukedoms of Lu (魯), Wei (衛) and Sung (宋) [comp. *Ch. Cl.* V, p. 750/754]. Thus the seats of the Tzû clan joined those of the Shun group in the South the same way as in the North those of the Ying—all were *geographically* close neighbours. To prove their close *ethnic kinship* is impossible here for want of room. They may, for the first be characterized as Jung (戎) element, the *Shang-ti* cult as national affair of the Jung group, the term Jung being of a very frequent use with parts that remained backward in their civilisation.

As to the adversaries of the *Shang-ti* cult, the Yao, K'un-Yü and Chou, they are not only characterized by negative attitude



towards the subject of our investigation, but also by their positive cult of *T'ien*, ethnically spoken: by their closer kinship with the Kiang (姜) clan, whose original seats reached from the middle of Shan-si [state of the I-k'í (伊耆) kindred) to Sui-chou in Hu-peh (Li state) and from there over Nan-yang-fu in Ho-nan [Lu (呂) and Shên (申) states] unto the middle of the Wei-valley [T'ai (台) state]. Yao is proved to belong to this region by his relation to the I-k'í group and by the situation of his Royal Domain, as the states of K'un and Yü also belong into the wider region of the Kiang, for which compare the ingenious studies of A. Wedemeyer and his map added to this volume. Yet it must be emphasized for Yao as well as for Yü that both held a decided position of their own, shared with an ancient class of society that traced their origin back to Huang-ti, a fact geographically expressed by the situation between the Jung and Kiang clans.

A somewhat precautions and unprejudiced examination of the Chou traditions will result in showing their preference for *T'ien* as a Kiang inheritance. As their mother country we consider the lands around K'ing-yang-fu on the Huan in the north of Shen-si; their first coming in contact with Chinese civilisation, when usurping Pin (豳), must probably have taken place in the Kiang state T'ai (台), the establishing of which is ascribed to Hou Tsih, later on considered as their ancestor.

A remarkable fact has still to be explained: that the country of Ts'í (see p. 357) which in the Chou period, had a Kiang family for rulers, shows a more primitive and therewith more ancient form of the *Shang-ti* cult. It is obvious that we have here only the belief of a lower stratum; yet it requires an investigation into the age and the extent of the Kiang element. The Kiang state of Ts'í owes its establishment to the Chou. To judge by the succeeding immigrations occurring as late as 800 B.C.—mentioned in the *Shi-king* and the *Annals of the Bamboo Books*—the upper stratum cannot have been over strong. As the colonists hailed from the regions about K'ai-fêng-fu and Huai-k'ing-fu, Hiang (向), Chou (州) and Fan (樊), the home of Chung Shan-fu, the idea suggests itself to locate the rulers of Fêng (逢), as does Lo-pih in the *Kuoh-ming-ki*, chap. *Kia*, 66 seq. in the

surroundings of K'ai-fêng-fu and to identify them with the Pêh-ts'i (北齊) in the 17th book of the *Shan-hai-king* as supported by further historio-geographical data. The *Ti-li-ki* of the *Ts'ien-han-shu* (vol. II, fol. 22b) in its records about the former rulers of Ts'i [presumably having its source in the *Tso-chuan*, 20th year of Chao-kung (= *Ch. Cl. V*, p. 679/684)] names the Shuang-kiu (爽鳩), the Ki-tsêh (季荊) and the P'u-ku (蒲姑). The Shuang-kiu are found in the *Tso-chuan* (= *Ch. Cl. V*, p. 666/668) among the curious (bird-) ministers of Shao-hao; the Ki-tsêh have hitherto remained unknown; the P'u-ku, however, are known as adherents of the Shang, while ethnically akin to the Yen (奄) a section of the Ying clan, to which, as we have found, also the *South-West* of the Ts'i realm belonged. That the *South-East* originally was also their domain, may be proved by the migrations of the kindred K'u (莒) family, whose gradual displacement into regions first held by I-tribes can be pursued in history. If, moreover, we find in the Koh- (鬲) state, the home of the well known Hia-minister Pêh-mi in *North-western* Ts'i, members of the Yen (偃) clan, i. e. also "descendants" of Shao-hao, the lower stratum of the population of Ts'i, seems sufficiently characterized as Jung-stratum and the fact ascertained that they must be considered the bearers of the *Shang-ti* cult.

So great was the distance between *Shang-ti* and the sovereign, so high did he stand that no image was made of him. The popular Taoist *Yü-huang Shang-ti*, it is true, is represented and his portrait — that of a good old man — is very common in Modern China. Nevertheless the ancient *Shang-ti* was thought to sit on a throne<sup>1</sup> in the Imperial Palace of Heaven. The commentary of *Huai-nan-tzu* I, 2a mentions *Heaven's gate* which leads to this palace. On each of the nine gates of Heaven there are apparently the vassals of the King of Heaven (see the vassals of the Earth Divinity, the *T'u-pêh* and the other monsters on the entrance of the Dark City) mentioned in the *Chao-hun*, v. 32—35: Tigers and leopards, a monster with nine heads, wild wolves etc.

<sup>1</sup> Although 帝位 *Ti wei* [comp. 天位 *t'ien-wei* "heavenly throne" in *Shi-king* III, 1, II, 1 and *Shu-king* IV, 5 (3), 2] e. g. in *Shu-king* I, 12 does not mean "God's throne" but "the throne bestowed by God". Comp. Conrady in Söderblom, *l. c.* p. 266.

That reminds us of the 天之刑神 "torture (death?) spirit of Heaven" sent by *Shang-ti* to the Duke of Kuoh (號) with a 命 *ming*. He is described by the *Kuoh-yü* 8 (2) 6a as a spirit with a human face (人面), white hair (百毛), tiger's claws, holding a hatchet (執鉞).

Perhaps there is some old Chinese religious idea (and not one derived from India<sup>1</sup> in the popular belief that the sun at an eclipse is being devoured (食) by the 天狗 "heavenly dog"<sup>2</sup>. May be that it symbolizes the old struggle between the *Shang-ti*- (dog-) -cult and the *sun*-cult? Comp. the beating of the drum at the offering of victims at the *shê*-altar. But besides there was in the Chou-ritual an assistance of the sun by a bow etc. (*Chou-li*, Biot II, 392). About the whole warlike affair at an eclipse see Chavannes, l. c. p. 487 seq. Very interesting is the fact (also quoted by Chavannes l. c. p. 489) that especially the sovereign and the dignitaries in the state of T'si (which state was devoted to the *Shang-ti* cult) hurried through all the gates and doors of the palace and evidently stood in a hostile position against the sun.

Beside *Shang-ti* (at first as a Taoist abstraction) we see in *Chuang-tzŭ* (second half of the 4th and first half of the 3rd centuries) 10, (33), 21b (= *SBE.* 40, 226), "the Great One" 太一 *T'ai-yih* take a prominent place. In the time of Lao-tzŭ (6th century B.C.) these unifying tendencies were not yet so strong. Yet even with him in the *Tao-teh-king*, chap. 42, we read: 道生一 "the *Tao* produces unity"; chap. 99: 一者 "the One". K'üeh Yüan (330 to 292 B.C.) entitles one of his nine songs: 東皇太一 *Tung-huang T'ai-yih*. According to the strongly Taoist chapter *Li-yün* in the *Li-ki* 4, (9), 66a, the root of the ritual (禮) lies in the *T'ai-yih*. This one divided and became Heaven and Earth (分而爲天地) etc. According to *Huai-nan-tzŭ* 8, 8a the emperor embodies the *T'ai-yih* (after K'üeh Yüan, the priestess presumably represents the god). However, this unitarian idea does not seem to have been carried out in full, for after *ibid.* 8, 9a the emperor represents *yin* and *yang*. In the *Shi-ki* 117, 38a, 太一 *T'ai-yih* is a star-god, having the 五帝 *wu-ti* for help. In 121 B.C. 謬忌 Miu Ki of 亳 Poh in Shan-tung)

<sup>1</sup> See A. Forke, *Lun-hêng* I. p. 270, note 1.

<sup>2</sup> About the 天狗 *t'ien kou* (in *Shan-hai-king* 16, 11a: 天犬 which is a 赤犬 = "red dog") comp. De Groot, *R. S. V.* p. 574 seq.

proposes to re-establish the cult of the *T'ai-yih*, as practised by the ancient emperors. After the *Shi-ki* 28, 22a, chap. *Fêng-shan-shu* (= *M. H.* III, 467) he details about as follows: 天神貴者太一 太一佐曰五帝古者天子以春秋祭太一東南郊用太牢七日爲壇開八通之鬼道 "Among the celestial gods, the noblest is *T'ai-yih*. The helpers of *T'ai-yih* are called *Wu-ti*. In ancient times, the son of Heaven sacrificed in spring and autumn in the south-eastern *kiao*; he offered up a *t'ai-lao*, seven days long. He erected an altar with eight accesses as approaches for the spirits". The Emperor Han Wu-ti granted this request. In 121 B.C. the sage 少翁 Shao-wäng has a terrace built in the palace 甘泉 Kan-ts'üan showing the *Earth*, the *Heaven*, the *T'ai-yih* and all the *manes* and *spirits* painted on. Comp. *Shi-ki* 28, 23b = *M. H.* III, 471<sup>1</sup>. In the autumn 121 B.C. the Emperor announces to *T'ai-yih* that he wishes to chastise Nan-yüeh and asks for good luck (告禱太一); comp. *Shi-ki* 28, 29b (= *M. H.* III, 493). Just there is reported, that the *T'ai-yih* was painted as rising dragon (登龍). In 118 B.C. the deity *T'ai-yih* was shown speaking. Comp. *Shi-ki* 28, 24a: 弗可得見聞其言言與人音等時去時來來則風肅 "One could not get to see them (i. e. *T'ai-yih* and his companions Ta-kin and Ssü-ming). But their voices were heard. Their voices resembled those of man. They soon went away, soon came. When they came, there rose a wind which spread terror". They were represented behind a curtain (帷 *wei*). In 110 B.C., the *T'ai-yih* was included in the 類 *lei*-sacrifice (comp. *Shi-ki* 28, 31b = *M. H.* III, 496). In 106 B.C. he was offered sacrifices to in the 明堂 Ming-t'ang (comp. *Shi-ki* 28, 35a = *M. H.* III, 511). In 113 B.C. (*Shi-ki* 28, 27b = *M. H.* III, 485) the proposition is made, the emperor should include the *T'ai-yih* in the *kiao*-sacrifice. At last, in 109 B.C., according to *Shi-ki* 28, 33b = *M. H.* III, 507 (= *Han-shu* 25, (2), 1a) the sacrificial ceremony for Yüeh were united with it. To *T'ai-yih* a Yak 釐牛 *li-niu* is offered up (cf. *Shi-ki* 28, 29a = *M. H.* III, 490)<sup>2</sup>. There we also find a detailed description of the sacrificial rites (comp. *Han-shu* 27, (7), 7b/8a).

<sup>1</sup> 又作甘泉宮中爲臺室畫天地太一諸鬼神, *Shi-ki* 28, 23b, cap. *Fêng-shan-shu*.

<sup>2</sup> The *Fêng-shan-shu* has the version 狸牛 "fox and ox". Chavannes, *ibid.* p. 490, note 5 already rejected this proposition.



The altar of the *T'ai-yih* had three steps (壇三垓). The altars of the 五帝 *Wu-ti* were placed around it in the four cardinal points. For spirits there were eight approaches leading through (八通鬼道). For the rest the altar was like that of *Shang-ti*. The offerings were the same as in all places of 雍 *Yung*: a 太牢 *t'ai lao* (a young bull, a ram, or a boar); with it 醴 *li*, "grape-juice", 棗 *tsao*, "jujubes", 脯 *fu*, "dried meat" (cut in slices), and a "he-yak". The Emperor with the 太祝 *T'ai-chuh* "High Priest" and 宰 *Tsai* "the Chief Minister", they all sacrificed in scarlet garments (衣紫 *i tzü*). Hymns were chanted by dancing women and a prayer spoken (comp. *Shi-ki* 28, 33a = *M. H.* III, 505).

The polar star 天極 seems to have been *T'ai-yih*'s abode (comp. commentary to *Shi-ki* 28, 29b: 天極星明者太一常居也)<sup>1</sup>.

*Shi-ki* 28, 29b speaks of the *T'ai-yih* and the three stars, representing *Tai-yih*'s spear (太一三星爲太一鋒). The commentary adds: 斗口三星曰太一 "the three stars in the tail of the Great Bear are called *T'ai-yih*". It reminds us involuntarily of the fact, that *Shang-ti*, too, was identified with the polar star (comp. *M. H.* I, 50). But still other deities are thought residents of the 北極 polar star, as e. g. the 禺強 *Yü-k'iang* in *Chuang-tzü* 3, 6b/7a (= *S. B. E.* 39, 247/249).

The *T'ai-yih* seems to be a Taoistic abstraction, afterwards carried over to Heaven. An identity with *Shang-ti*, though frequently upheld,—as e. g. by Ma Yung (Legge, *Ch. Cl.* III, 34),—cannot be proved. Moreover, there is the *Shang-ti* of the Taoistic cult as a very popular deity: 玉皇上帝 *Yü-huang Shang-ti* "the celestial, lofty *Shang-ti*", so popular indeed that he has been admitted into the domestic cult. For him and his legend comp. Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, p. 101 and John Edkins, *Religion in China*<sup>1</sup>, London, 1884, p. 113/144.

<sup>1</sup> See L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise* in *T'oung-pao*, Série II, vol. X. p. 273 seq.

CENTRAL-ASIAN  
RELICS OF CHINA'S ANCIENT SILK TRADE

BY SIR AUREL STEIN

It is a well-known historical fact that the export of China's silk fabrics had played a very important part in that earliest expansion of Chinese trade and political power into Central Asia which commenced under the great emperor Wu-ti, of the Former Han dynasty, towards the close of the second century B. C. No one has done more for the elucidation of the far-reaching effects which that expansion had on ancient civilisation both in the East and the West than the great Sinologue whom this volume is meant to honour. Hence my modest contribution towards it may appropriately take the shape of notes on some relics of that early silk trade brought to light by the explorations of my second Central-Asian expedition. They are culled from *Serindia*, my detailed report on the scientific results of that journey, completed in 1918 and now approaching publication at the Oxford University Press.

The relics deserving first mention consist of two silk strips discovered at a ruined watch-station, T. xv. a, of that ancient Chinese *Limes* in the desert west of Tun-huang (or Sha-chou) which my explorations of 1907 proved to have been constructed during the closing years of the second century B. C. and for a great part of its length to have been garrisoned down to about the middle of the second century A. D.<sup>1</sup> Both strips (marked T. xv. a. 1. 3) originally belonged to the same piece of undyed

---

<sup>1</sup> A fairly detailed account of those explorations has been given in my personal narrative, *Ruins of Desert Cathay* (Macmillan, 1912), ii. pp. 125 sqq.. All archæological, historical and geographical facts bearing on this westernmost portion of the Han border line will be found fully discussed in Chapters xv—xx of my *Serindia*. For a succinct preliminary record of the explorations of 1914 by which I traced this ancient *Limes* eastwards to the Etsin-gol, see *A third journey of exploration in Central Asia*, in *Geographical Journal*, 1916, xlviii. pp. 193 sqq.

creamy silk and were found together in one of the extensive refuse-heaps adjoining that post on the *Limes* wall. Among the Chinese records on wood recovered here and elucidated with hundreds of other Chinese documents from the Han *Limes* by my lamented great collaborator, M. Chavannes, a number bear precise dates, extending from A. D. 67 to A. D. 137, and conclusively proving when that particular refuse-heap T. xv. a. i. had accumulated<sup>1</sup>.

One of those strips<sup>2</sup> bears the ink impression of a Chinese seal, not as yet deciphered, and by the selvages retained at both ends is shown to have come from a piece or roll of silk which had a width of about 19.7 inches or 50 centimeters. The other strip, 12 $\frac{1}{4}$  inches long and incomplete at one end bears a Chinese inscription read by M. Chavannes:

任城國亢父綢一匹幅廣二寸長四丈重廿五兩直錢六百一十八

He translates it: "*A roll of silk from K'ang-fu in the kingdom of Jên-ch'êng; width 2 feet and 2 inches; length 40 feet; weight 25 ounces; value 618 pieces of money.*"<sup>3</sup> M. Chavannes has pointed out that the kingdom of Jên-ch'êng was established A. D. 84 and is represented by the present Chi-ning-chou in the province of Shan-tung.

M. Chavannes has already in a general way called attention to "*the historical importance of this text which furnishes us with precise indications as to the origin, the dimensions, the weight and the price of a piece of silk at the close of the first century or at the beginning of the second century of our era.*" But there are several special considerations which increase the antiquarian interest of this record.

<sup>1</sup> Cf. Chavannes, *Documents chinois découverts par Aurel Stein* (Clarendon Press, 1913), pp. 116 sqq.

<sup>2</sup> These strips are described by M. Chavannes, *Documents chinois*, p. 118, under No. 539 and are in part reproduced in Plate xv.

<sup>3</sup> In a note written down for me at our last meeting October 3, 1917, M. Chavannes thus corrected his previous reading of the record. "Les mots que j'ai lus 古父 kou-fou ont été corrigés par M. Wang kouo-wei (*Lieou cha to kien*, chap. II, p. 43 b) en 亢父 K'ang-fou, et cette heureuse rectification permet de donner maintenant une traduction exacte: K'ang-fou est le nom d'une sous-préfecture située dans le royaume de Jen-tch'eng et qui était à 50 li de la ville actuelle de Tsi-ning tcheou dans le Chan-tong."

In the first place it deserves to be noted that this "find" dates precisely from the period to which relates the famous classical record about the direct silk trade of the West with the land of the Seres, as learned by Marinus of Tyre from the agents of Maës the Macedonian and preserved by Ptolemy in a well-known extract<sup>1</sup>. Next we may attach distinct significance to the fact that the *Limes* station T. xv. a where this inscribed silk was found, is proved by conclusive archæological evidence to mark just the point where "*the new route of the north*", first opened by the Chinese in A. D. 2 through the desert ranges of the Kuruk-tāgh towards Turfān and the oases along the T'ien-shan, passed outside the *Limes* to the north-west<sup>2</sup>. This makes it very probable that the roll of silk specified in the inscription had found its way there in connection with China's silk export to Central Asia and the distant West as carried on about the close of the first century A. D.

Finally it may be pointed out that some fortunate "*finds*" in the course of the same explorations enable us to test and confirm the information contained in that record by independent archæological evidence. The inscribed strip indicates the measure of 2 feet 2 inches for the width of the silk piece in question. Now the exact value of the (decimal) Chinese inch and foot during the Later Han period is accurately determined by two wooden measures brought to light by my excavations along the *Limes* west of Tun-huang<sup>3</sup>. The measure T. VIII. 4 shows a foot divided into ten inches, each  $\frac{9}{10}$ " or 22.9 millimeters long. The other measure, T. XI. ii. 13, a slip of cane, is marked by inch divisions of exactly the same length.

The measures were found at watch-towers which can both be proved, from dated documents recovered there, to have been occupied during the first and second century A. D.<sup>4</sup>. Accepting the value of 22.9 mm. for the inch of the Later Han period, we

<sup>1</sup> Cf. Ptolemy, *Geographia*, ed. C. Müller, I. xi. 6. Regarding the approximate date of Marinus of Tyre's great cartographical work (about 100 A. D.) cf. A. Herrmann, *Seidenstrassen*, p. 19.

<sup>2</sup> See Chavannes, *Les pays d'occident d'après le Wei lio*, T'oung-pao, 1905, pp. 533 sq.; *Serindia* Chap. XIX, section vi.

<sup>3</sup> For reproductions, see *Ruins of Desert Cathay*, Fig. 173,2; *Serindia*, iii. Plate LIV.

<sup>4</sup> Cf. Chavannes, *Documents chinois*, pp. 126, 145.



get 50.38 centimeters (or 19.83 inches) as the equivalent of the measurement, 22 Chinese inches, indicated as the proper width in the inscription of T. xv. a. i. 3. And with this the actual width of 50 cm. practically coincides. This mutual confirmation of the recorded measurement and the wooden measures has its special value in view of the apparent uncertainties besetting early Chinese metrology<sup>1</sup>.

That the width of 22 Chinese inches or approximately 50 centimeters may be considered to have been the standard one for Chinese silk fabrics throughout Han times is proved by another interesting relic of that ancient export trade of China found at the same *Limes* station, T. xv. a. At another of its refuse heaps, marked T. xv. a. iii, which is shown by datable Chinese records on wood to have accumulated in the course of the first century B. C. and the first few years of the first century A. D.<sup>2</sup>, there were found together two strips of fine silk, undyed. One of the strips, about 13 inches long, is incomplete, having one end hemmed, the other torn off. But the other strip still retains the original selvage at either end and shows that the piece of silk from which it was cut, had a width of about 19½ inches or close on 50 centimeters. At one end of the strip there appears, written in bold upright Brāhmī characters, a short inscription of eleven *akṣaras*<sup>3</sup>. At the very time of discovery the writing had struck me as showing the type of the Saka or early Kuṣana period in India.

When early in 1917 I was able to turn my attention to this little relic of Indian writing and presumably Indian language from the ancient wall guarding the Far East, the analogy of the inscribed silk strip T. xv. a. i. 3, with its almost identical breadth, led me to hazard the conjecture that the Brāhmī legend, too, might prove to contain some record descriptive of the silk roll from the edge of which this strip had been cut off. There was some support for it in the word *paṭa* (Sanskrit *paṭṭa*, "piece of fabric") which alone seemed then clearly decipherable. Subsequent

<sup>1</sup> Cf. Chavannes, *Les livres chinois avant l'invention du papier*, *Journal Asiatique*, 1905, janvier-février, p. 18, note.

<sup>2</sup> The time limits extend from 53 B. C. to the downfall of the Former Han dynasty, A. D. 9; cf. Chavannes, *Documents chinois*, pp. 99 sq.

<sup>3</sup> It is reproduced in *Serindia*, iii, Plate xxxix.

painstaking scrutiny of the legend by that exceptionally qualified collaborator, M. Boyer, has been rewarded by gratifying results. With the exception of the initial *akṣara* which owing to a hole in the silk remains uncertain, he determined the reading as: [ai] *ṣṭasya paṭa giṣṭi ṣaṇariṣa*.

M. Boyer interprets the short record in a manner which is philologically very convincing and accords remarkably well with archæological considerations. Accepting *paṭa* in the obvious sense of "piece of cloth", he takes *ṣaṇariṣa* as a Prakrit equivalent of Skr. *ṣaṭ-catvāriṃśat* "forty six"<sup>1</sup>. This reading of the word as a numeral suggests that the preceding word may designate a measure. No such term is found in Sanskrit; but it is just from such a form that we can most appropriately derive the word *giṭṭh*, *giṭh*, meaning "*span*" which is quoted by M. Boyer from modern Panjābī and is found also in Kāśhmīrī *giṭh*<sup>2</sup>.

This interpretation of *giṣṭi* appears to me all the more convincing because if the record referred to the roll of silk itself — it is always in this form that silk is carried in Chinese trade nowadays, just as it is shown for antiquity by another "*find*" to be mentioned presently — there was an obvious reason for its indicating the length of the piece. Other details such as the Chinese inscription of that strip from T. xv. a. i. records as to weight, price, etc., were not essential for the foreign trader carrying his purchased fabrics to distant countries with different measures, money, etc. The width of the Silk was always visible to him and his purchasers. But the length he had certainly to note for his own convenience if troublesome unrolling was to be avoided on each occasion.

In short, while the Chinese inscription is of a kind as would recommend itself to the producer or wholesale exporter, the Brāhmī record in a strange script and language was just a brief memo intended by the trader from the distant West for his own guidance. I well remember having seen similar markings in Persian

<sup>1</sup> M. Boyer in support of his interpretation refers to the fact that in the Prakrit of my Kharoṣṭhī documents from the Niya Site Skr. *catvāriṃśat* appears as *capariṣa*, and that in Pali the same decimal numeral is contracted from *cattālīsam* into *tālīsam* when compounded with single numerals, e. g. in *cuttālīsam*.

<sup>2</sup> I owe the reference to Kāśhmīrī *giṭh* to Sir George Grierson who rightly notes in this form the confusion between cerebral and dental typical of Dardic or "Piśāca" languages.

or Turkī on the fabrics which the caravans of Muhammadan traders in Chinese Turkestan are accustomed to carry, whether silks exported from Ssū-ch'uan or British cottongoods brought from Kashmīr and Yārkand.

Accepting then *giṣṭi* > *giṭṭh* to mean a "span" and assuming that the note referred to the complete piece of silk, we may attempt to determine its approximate original length. It is certain that by the modern Indian *giṭṭh* is meant a span measured between the tips of the thumb and the little finger. Such a measure cannot have an exactly fixed value nowadays; still less do we know what its accepted value may have been in Central Asia about the time of Christ. So it seems better to base our attempt on the assumption that the standard of *length* had been approximately the same about the beginning of the first century A. D. (T. xv. a. iii. 57) as about its end (T. xv. a. i. 3). There is distinct support for this in the fact to be noted presently that the width of the silk exported from China had undergone no change between the beginning of the first century A. D. and the third or early fourth century A. D.

If then we suppose the 46 *giṣṭi* or spans of the nose in Brāhmī to have been the equivalent of the 40 Chinese feet recorded in the inscription of T. xv. a. i. 3, we arrive at the equation of  $1 \text{ } giṣṭi = \frac{22.9 \text{ cm.} \times 40}{46} = 19.9 \text{ cm.}$ , or close on 8 inches. The result coincides

closely with the average span of the hand in India and the Middle East and thus indirectly offers some support for M. Boyer's interpretation of both *giṣṭi* and *ṣaṇṇiṣa*.

Leaving the initial word [*ai*] *ṣṭasya* to be discussed in *Serindia*, I may content myself here with an observation or two of some historical interest. The Brāhmī record proves that already during the period between 53 B. C. and A. D. 9, roughly comprising the last reigns of the Former Han dynasty, traders accustomed to use an Indian script and language must have made their way across the Chinese *Limes* for the sake of the "*silk of the Seres*". It would be useless to make guesses as to the origin and race of the particular trader to whose hand we owe this curious relic of the early silk trade across Central Asia. So much seems clear, however, that a Prakrit mixed with Sanskrit words must have



been used for purposes of secular record in the region where that ancient trader was born or settled<sup>1</sup>.

The form in which Chinese silk fabrics found their way into Central Asia and thence to the regions westwards does not appear to have undergone appreciable change in the course of the century following the downfall of the Later Han dynasty, A. D. 221. This is proved by an interesting "find" made by me at the ruined site of "*ancient Lou-lan*" in the waterless wind-eroded wastes of the Lop desert. The remains I explored there in 1906 and again in 1914 have been fully described elsewhere<sup>2</sup>. They mark the position of an important Chinese military station established on the ancient trade route which the emperor Wu-ti had first opened through the Lop desert and which formed the nearest line of communication between Tun-huang and the great northern oases of the Tārīm Basin. From many dated Chinese documents recovered there it is certain that this station on the early Chinese "*route of the centre*" continued to be occupied also under the Chin dynasty until it was finally abandoned to the desert in the first half of the fourth century A. D.

On clearing the ground near the foundation walls of a structure, L.A.I, completely destroyed by the eroding force of the winds I found there, flush with the original flooring, a small roll of yellowish silk. Tightly rolled and evidently unused it had become so dry and brittle that when first lifted it broke into two. Its actual width was  $18\frac{3}{4}$  inches, its diameter  $2\frac{1}{2}$  inches. It is useless to speculate how it had come to be left behind when the structure once standing here was abandoned, or how it had escaped those who during the immediately succeeding period, are likely to have searched the deserted station for any objects of value or practical use.

It is true that on comparing this silk roll from the Lou-lan Site with the inscribed silk strips of the Han *Limes* we find its actual length to be  $18\frac{3}{4}$  inches or about one inch less than the standard

<sup>1</sup> Sir George Grierson connects the term *giṣṭi* > *giṭh* with the Dardic or "Piśāca" language group. Its use in our brief record might thus point to the region where these languages or their influence is traceable. But the area thus covered is a very wide one, extending perhaps from Kābul in the west along the Hindukush and K'un-lun as far east as Khotan.

<sup>2</sup> Cf. *Ruins of Desert Cathay*, i. pp. 376 seq.; *Serindia*, Chapter XI, section i—v.



width as above determined. But a glance at the reproduction in my *Desert Cathay*, Fig. 116, or the larger one in *Serindia*, Plate xxxvii, shows that both ends of the roll have become frayed through abrasion, and this circumstance, together with the probable shrinkage of the fabric during so many centuries' deposit in dry sand, is amply sufficient to account for the slight difference.

We are thus justified in concluding that the standard width for silk, as established during Han times, remained the same also under the Chin dynasty. The dimension of the Chinese inch, on the other hand, had been altered considerably in this later period, if we may judge from the foot measure found near by at another structure of the same station, L. A. II. vi, which shows decimal divisions of  $1\frac{3}{16}$ " or 30.16 mm. each. It is only natural that an important article of foreign export remained unaffected in its trade dimensions by this change in the units of measurement. In any case there can be no doubt that this strangely preserved relic has shown us for the first time the actual form in which that most famous product of the silk-weaving Seres used to travel from China to the distant West.

CERNOBBIO, LAGO DI COMO:  
March 20, 1920.

A. STEIN

## THE BEAR-CULT AND THE DRAMATIC PLAYS OF THE MANIZA IN NORTH-WESTERN-SIBERIA

BY R. STRÜBE

The results of modern research concerning the origin of the drama were, with a profound insight, anticipated by the German philosopher of the 18th century Johann Georg Hamann in his words: "*The drama formed part of heathen liturgy.*" Taking this last word in its original and literal meaning, i. e. "service" to which man is bound in some way or other, Hamann was right in saying, that the drama originates in religious cult. But he points merely to what caused the drama, while Aristotle (in his "*Poetic*", chap. 6) gave the explanation of the dramatic form as "*an imitation of the acting of another person*". Modern science has taught us to go back to the most elementary instincts, in this case: to the impulse for play, evident even in animals<sup>1</sup>, bringing about the fanciful, imitative play of the child. The dramatic play, even in its most primitive form, is too complicated a phenomenon to be sufficiently explained by one only source, but must be considered as subsequent to several different impulses. Nor may any of the different literary and artistic forms evolved by progressing civilization be looked upon as earliest poetical utterance; but the unity of all rethoric and mimic arts: speech, the expression of feelings by word, sound and movement, the combination of dance—as mimics—, music and speech.

The results won by studying song-like primitive poetry, hold good also in those rare cases where primitive people have produced a drama. Dramatic rudiments have been recognized everywhere: Several songs of the Rig-Veda as well as the earliest Chinese songs show a very near approach to the drama<sup>2</sup>. The song easily assumes

<sup>1</sup> K. Groos, *Die Spiele der Tiere*. 1895.

<sup>2</sup> See A. Conrady, *Das ostasiatische Theater*. (Illustrierte Zeitung Nr. 3495, June 1910).

the character of a play; its very recitation points towards mimic presentation of the plot. The tendency to this has been proved for the poetry of several African<sup>1</sup> and Australian<sup>2</sup> tribes. But nowhere does it show clearer, nowhere is the primitive drama so manysided or comes so near psychological truth, as with some tribes in the north of West Siberia, especially with the Maniza<sup>1</sup> (or Suomi). The population in this part of Asia embraces a great variety of stems: beside Russian immigrants and Syryans (forming with Permians and Voliaks one group of the Finnic-Ugrian stock), there are living at present Samoyeds, Ostyaks, and Manizas. A great uncertainty prevails as to the use of these names, which have also suffered many distortions. The Samoyeds, who lead a nomad existence in the arctic steppes, hold a place of their own in the great Ural-Altai stock<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. Meinhof, *Die Dichtung der Afrikaner*, p. 113—132. Berlin 1911.

<sup>2</sup> Strehlow - Leonhardi, *Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien*, I und III, 9. Frankfurt a. M. 1908.

<sup>3</sup> My attention was first directed upon the dramatic plays of the Manizas by a passage in Erich Schmidt, *Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker* ("Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VII, p. 21, 1906). He refers to the communications made by a Russian teacher Gondatti. Another reference to this work is found in A. Kannisto, „Über die wogulische Schauspielkunst“ (Finnisch-ugrische Forschungen, ed. by E. N. Setälä and Kaarle Krohn, vol. VI, 1906, no. 2 and 3, p. 213—237). Several pictures give an idea of the technical side of these plays. Above all, this work opens the way to understanding the sense of the plays, the points of which often contained in plays upon words, in jesting interpretation of ordinary things, would hardly be intelligible to us without this help. Gondatti's work, „Kult medvědje i inorodzev Sseverno-za-padnoj Ssibiri“ ("The Bear-Cult among the Aborigines of North-Western Siberia") has appeared in the *Izvēstija Imperatorskago Obščestvo ljubitele Estestvosnanije, Anthropologie i Etnografie pri Moskovskago Universiteta*. ("Bulletin of the Imperial Society of Friends of Natural Science Anthropology and Ethnography at Moscow University"), vol. 48, no. 2, 1888). I shall give the plot of the plays after Gondatti, but shall follow a different order, as I shall arrange them after their character and contents. Whether the festivals prescribed a certain order of the scenes, or whether their order was only directed by the desire for change and variety, is not known. The Roman numbers indicate Gondatti's order. The Russian Annual not being easy of access for Germans, it may not be superfluous, if I use Gondatti's communications, adding some parallels to them. For the use of the Annual I am obliged to the Bibliothek der Leopoldinisch-Karolinischen Naturforschenden Gesellschaft at Halle, while Mr. Wilhelm Lehmann of St. Petersburg lent me his valuable assistance in translating. <sup>2</sup> About the relations between Samoyeds and Finns see: Heinr. Winkler, *Der ural-altaische Sprachstamm, das Finnische und das Japanische*, p. 15—25. Berlin 1909.

When speaking of Ostyaks we mean here exclusively the people settled on the upper Ob and Irtysh Rivers, clearly to be distinguished from those living east of the upper Yenisei River, who, ethnically and linguistically, are an arctic people.

The tribe whom N. L. Gondatti calls Maniza lives on the lower Ob River and its tributaries: the lower Sosva and Sygva. In earlier reports they were called Oogrians or Ugrians, while the Russians, settled among them now, mostly speak of them as Ostyaks or Voguls. The latter name belongs to a group, now numbering about 5000, settled on both slopes of the Urals in Perm Government, Viercholnoie District. Language, habits and cult prove the Maniza to be but Voguls who underwent a mixture with Ostyaks on the Ob River and with Samoyeds farther north. The state of civilization of this people, who find scanty means of existence in hunting and fishing; their territory: the Sosva District, and the irrelations to Ostyaks and Samoyeds, are unmistakably reflected by various places in the plays dealt with in this essay. Those collected by Gondatti are partly the same as those observed by Kannisto; but while the former has learned a greater number of plays, Kannisto, 20 years later, seems to have seen the Voguls' dramatic plays in forms repeatedly remodelled. As to their language, Ostyaks and Voguls are close akin, as one group of the Ob-Ugrian, which forms with the Hungarian together the Ugrian stem of the Finnic-Ugrian stock. North-Western Siberia is an especially inhospitable region, and the Manizas' life has, accordingly, been a constant struggle for their miserable and monotonous existence, especially, since the number of animals in these tracts is decreasing from year to year, the principal source of their living thus being more and more restricted. But it has been observed the world over and in all phases of civilization, that the harder and more monotonous life is, the stronger is also the desire for change and merriment, as may be seen for instance with the Eskimos. Just as general is also the satisfying of this desire through the religious cult. Religious festivals mean culminating moments of life, are felt as relaxation, as freeness from everyday-cares, and often make use of the instinct for play, the expressions of which help to bring about mirth as well as edification.



This instinct for play, leading to the mimic presentation of life, may be best watched as cooperative in the religious cult, when we consider the Manizas. Their religion, shamanistic in its main features, culminates in the cult of the bear<sup>1</sup>, i. e. of the animal presenting their most valued booty.

### *I. The Festival of the Bear.*

Bear-hunting is the most important event in a Maniza's life, not only for winning the skin and flesh, but as being connected with the Bear-cult<sup>2</sup>. The profits of a hunt are not at all considerable: even if the skin be sold for 10—12 roubles, a successful hunt often ruins the hunter by the carousels he has to arrange and to which he has to ask guests from afar, often several hundreds of miles, offering them the very best of what he has in store for winter. What he has laid by the whole year round is often times consumed by 2 or 3 hunts. Yet, no Maniza shuns these hunts. The festivities following it are of religious signification<sup>3</sup>. For the Maniza, the bear is not a common animal to be dreaded for its strength and skill, but a being of divine powers. Have they, nevertheless, killed it, they must reconcile its spirit and, therefore, institute mortuary festivities of several days, with which the dramatic plays in question are connected.

<sup>1</sup> The earliest detailed news about Siberian Bear-Cult are contained in Alexander Castrén's „Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838—44. Herausgegeben von A. Schiefner“ Petersburg 1853, p. 296ff., and in his vol. I, p. 295; vol. II, p. 59 and 226). *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—49. Herausgegeben von A. Schiefner.* Petersburg 1956. The Ostyaks worshipped the bear and celebrated him, when killed, with singing, dancing and carousing. The oath taken upon a bear's muzzle: “May the Bear devour me, if my oath is false” was considered the most weighty. Castrén owned a bear shaped copper idol of the Ostyaks.

<sup>2</sup> Its original sense was the appearing and reconciliation of the slain beast's spirit, parallels to which we find e. g. with the Northamerican Indians, who also know of propitiating festivals for killed animals. The Madagascans ask the pardon of the whale whose young ones they slew, as do the Kafirs with the elephant. The Dahomeys have great purifying ceremonies after killing an elephant.

<sup>3</sup> With Jeniseisk-Ostyak, Tungus, Samoyedic and Finnic tribes, the bear is considered as of divine nature, not as an animal, his skin being but the disguise for a human-like being of divine power and skill. The Ostyaks see in him the master of the world of lower spirits, ruling it together with the subterranean goddess Imlia, both subject to the heavenly power (Castrén, *Reiseberichte und Briefe* II, 226).

The body of the bear is brought into the village under great ceremonies, accompanied by exclamations, the sense of which is no longer understood, but which, as they say, were customary with their ancestors. The animal is then carried into the house of the most substantial of the hunters, best able to offer a suitable room and an abundant treat. A place of honour is arranged for the bear in the hut<sup>1</sup> by spreading his skin on a low table or wooden bench; or part of the floor is, after a thorough cleaning, covered with the skin which rests, if from a male on three, from a female on two logs, the head placed between the paws, and before it the offerings consisting in imitations of a reindeer either carved in birch bark or baked of dough<sup>2</sup>. Pieces of white bread, roast fish and flesh of the heath-cock, a dish filled with train-oil, and a bottle of whisky are offered in a birch basket as a complete meal for the bear. Silver coins cover his eyes, a muzzle made from birch bark is drawn over his snout, rings are put on the claws of females, all this that no woman might look into a bear's eyes, or kiss his snout, as they are deemed unworthy of doing so, and must veil themselves when a bear approaches.

The festivities in honour of the bear are celebrated at night, as divinities are supposed to visit the earth mostly of nights. All honours done to the bear's skin are, in fact, meant for his "soul" or "shadow".

Very simple are the exterior preparations: the hut is cleared of everything superfluous; meat, dried fruit, if possible also tobacco and whisky, are taken from the provisions; the neighbours are informed of the successful hunt, and whoever can come to the feast, also without special invitation. The feasting lasts differently according to the age of the killed animal, the circumstances of the host and the season of the hunt, but at least 3 days for a young bear, 4 days for a female and 5 days for a full-grown male. In autumn, when there are ample stores of food, the feasting lasts up to 12 nights, but in spring, when the provisions have come to their end, it is not extended beyond the settled time. If the host runs short of provisions, neighbours will bring what-

<sup>1</sup> For a detailed description of a Vogul dwelling as "theatre" comp. Kannisto, l. c. p. 214ff.

<sup>2</sup> For pictures see Kannisto, l. c. p. 215 a 216.

ever they can spare, a return being quite out of the question. Sometimes the skin is brought to another home, even of one who had not taken part in the hunt, if only his means allow to prolong the festival.

There are generally not many guests in the first night; only when the news has sufficiently spread, from 60—100 persons come together, which, considering the scanty population and great distances of this region, means a big meeting. (Remarkable seems the swiftness with which news spread even here. A native wandering with his reindeer flock covers from 150—200 versts a day.)

Many of the rites have, by Russian influence, dropped from the natives' memories; of others they ignore the original sense. They often make old people come from a great distance, who are said to know yet the old songs pertaining to the Bear-cult. While the Ostyak have lost track of a great many old rites, the Maniza have kept up most of the old traditions.

At dawn, when the first guests arrive, the man who killed the bear sits down at the animal's right side, putting his hand on its neck; at the left side the musicians are seated with their "sangul-rap", an instrument consisting of a long narrow case, mostly of pine wood, with 5 strings made of reindeer tendons. For playing, it is placed on the knees and touched with both hands at a time, producing a soft, melodious tone. The festivities proper progress in the following way: In first entering the festive hut, every guest is sprinkled either with water or with snow, a purification ritual required by the feast as part of the religious cult. The latter itself consists in singing, dramatic plays, and dancing, the songs often being parts of the plays, and these mostly ending in a dance. From this may be recognised, that the dance is originally a part of primitive poetry, that it has its origin in the religious cult; for with the Maniza the dance is hardly more than the closing of the play, sometimes expressing satisfaction about the good issue, more often just a means to secure the actors a suitable withdrawal. Beside these, there are also mimic dances, e. g.: when the bear is spoken of in a song, the dance imitates the animal's movements, which dances are widely spread. Songs of the "Menkva", spirits of the woods, are accompanied by loud whistling and boisterous stamping, which the people think to be the ways of

those spirits. All dances are begun and ended by a reverence to the bear, while every new-comer kisses the bear's snout, the women through a veiling cloth. Between the acts, not only men, but also women and children are dancing, their faces covered, their hands hidden in the sleeves, so as not to let the bear see any bare part of their bodies.

Singing also belongs to the Bear festival and opens the nightly performance. Men stand before the bear and, after greeting him with a deep reverence, take each other by their little fingers, singing in rocking to and fro. At the end of each song one of the honorary guests rings a bell, or sounds a metal gong; after a short intermission a new song is begun. Up to 5 songs are sung in honour of a male bear while 4 is the highest number for a female one, and 2 suffice for a bear cub. These songs form the first part of the nocturnal celebration, the second are scenic performances mostly changing off with dances, the treat coming in between.

No music accompanies the singing to which the audience listens quietly and attentively. The three singers often change their places, as generally the one in the middle is singing alone. If he gets tired, one of the two others, occasionally also one out of the audience, takes his place. The contents of the songs are very different; most of them tell of the bear's living in the woods, wooing his mate, digging his cave, or of his former life in Heaven. Others speak of heroes, of the good old times, when there were no strangers, but an abundance of everything: birds, fish and animals of all kinds; of the gods, their love and friendship for each other and for man. In tone the singing is merry or melancholy, lively or slow, passionate or monotonous.

## *II. The Plays, their Technic, Masks and Recitation.*

These plays have evidently not taken any definite form yet: beside plays, which betray a certain tradition, there are such which seem to be improvised and depend upon the ability of the performer. Gondatti noticed that, while of late new plays have been created, there are traditional events and typical characters unmistakably recurring again and again, which fact entitles us to speak of a primitive drama, that may, by and by, also find definitive forms for the text and thus grow to be literature. As



in singing and relating, so we also note in playing, how the spectator's desire for new scenes promotes the dramatic production. Every night of the bear-festival brings new plays, which, being very simple and therefore also very short, may amount to ten in one night, or to 120 for one festival, if it lasts 12 nights. We suppose that the same dramatic scenes, perhaps with little changes, are played again at different festivals; Kannisto, for instance, tells of having seen the same scenes several times; but we must also count with an inexhaustible capability of creating new ones. For we find with this Siberian tribe a dramatic fertility, corresponding entirely with the inventive power of the elementary instinct for play. The Spanish drama and the German carnival-plays are but a literary reminiscence of the formative power of a primitive fancy, bound to simple forms and typical contents, yet inexhaustibly inventive. We may discern even different kinds of dramatic play with the Maniza. There are very simple realistic scenes presenting events of everyday life, especially hunting experiences. Other plays in which superhuman beings cooperate, are only acted in the last night of the festival, when the guests are to bear witness to the good treatment granted to the killed bear.

To the cult of primitive people—and even in higher civilization we find something similar!—belongs the unlimited freedom of speech, resulting sometimes in very licentious scenes. Enjoying the licence of maskers, they not only make very coarse impersonal jokes, but their satirical remarks do not even spare the audience present. The “liberty of speech” in the attic comedy, Aristophanes’ personal sallies, are only fully understood as having their origin in the unlimited freedom of speech used in the primitive masked plays. We find that also with the Maniza some person of the audience is attacked, chaffed and teased under the shelter of the masker’s license, whose words must not be taken as offence. Their being masked takes away their ordinary human nature and characterises them as superior beings, able to assume the ways and appearance of others, a gift granted to them on account of the religious nature of their playing, of their performing a ritual. Having thus intercourse with superhuman powers, they enjoy full freedom of action, as also these powers act entirely

after their own free will. To take offence at what is said, or is personal in these plays, would be very bad taste.

As to their form these plays are dialogues in an everyday idiom; the events, merely alluded to, have to be supplemented by the hearer's imagination. But greater parts are often sung, so that we have here the primitive opera. The acting itself is distinctly realistic and represents quite a considerable accomplishment.

All parts are played by men; those of women are not only indicated as such by the costume, but the artist also tries to imitate a woman's voice and movements. Boys mostly speak the parts of animals, and where the animal does not act itself, it is simply indicated by a piece of wood. A wooden wand is an actor's main requisite (see Kannisto, p. 217), serving as gun, spear, sword, axe, kitchen-ladle; all the rest is alluded to by mimic and has to be imagined by the hearer. A fire is built, a kettle fastened over it with food boiling in it—all indicated by mimic. Or a boatman sitting on a board on the floor rowing—in using the wand—the boat overturns, the man falls into the water, i. e.: throws himself sideways on the floor. All that happens, for instance a squall, a storm, has to be inferred from the spoken word. In the plays to follow, the action takes up a short time only, while in some plays it is thought to extend over several days. To indicate night, the actor pretends to be sleeping for a short while.

The masks worn by the actors are made of birch bark or wood, coloured with soot or ochre, often with an additional big nose of reindeer skin or a long beard of horse-hair (for pictures see Kannisto, p. 213). The mask is not so much to represent the type in question, as to hide the performer's identity from the bear as well as from the spectators. For the bear likes merriments, but does not wish to hear licentious things, of which there is no want in these plays. The mask, as justifying the actor's personal sallies and licenses before the public, has been spoken of before.

In order to appear as different beings, they change their voice, mostly to a falsetto. Though everybody knows who they are, they are not to be addressed by their real name, but by a fictitious one. So do also the actors among themselves, which gave rise to their being attributed the name of their respective part.

The actor enjoys such freedom of speech and action, that his real personality vanishes entirely from the hearers' consciousness and is not ever referred to later on; only his fame as actor remains. And while the father of a family would ordinarily persecute and punish any one for an allusion to his underhand dealings or unlawful money making, he has to keep still to all mockery and sallies in a play, not daring even to prevent them. By this the plays attract a very numerous audience; for the Maniza—as many people of the far north—incline very strongly to mockery.

Though most of the plays, as said before, are very simple, some of those given here show a certain art of composition by shifting the (imaginary) scenery, also by extending over a longer space of time, say several days. The hunter's life, as a most popular subject, offers motives for serious as well as for comic scenes. The comical is preferred, and most of the plays may be taken as farces exhibiting all kinds of mishaps for general merriment. Dunces and simpletons are the type of preference, whereby the play approaches the character-comedy, and that not without skill. The bend toward caricature and criticism is most pronounced in types of foreign nationality; so, when the Russian merchant is ridiculed as cheat, or the Ostyaks as blockheads. Moreover we find general types as the swaggerer, the coward, the dolt. The droll is to soften the coarseness of expression or action, everything being said and done so ingenuously, that it is far from any intentional indecency, and women and children are alike admitted to these coarse jests. The Siberian drama is at its best, when containing a psychological development.

### *III. The Contents of the Plays.*

#### **A. Scenes for the Bear-Festival.**

Gondatti tells us the contents of 33 plays he saw himself, and which we suppose to have been played in their principal, typical form. In spite of the players' great freedom in remodelling these pieces, they yet show a great similarity and appear as no more than new variations of old subjects. This would be sufficiently justified by the Manizas' monotonous life, beyond which their horizon does not reach. As a realistic drama, in spite of the introduction of mythological beings, it reflects but the surrounding life.

## Strangers as guests at a Bear-Festival. (I)

Three men entering on snow-shoes and wondering at the numerous crowd, ask, what object had brought the people here. One of the guests answers: "Do you not know that N. N. has killed a bear and that the skin is in this room? They are gathered here to do him the last honour". Not understanding this at first, the strangers change the words and make puns<sup>1</sup>; but after beholding the bear skin they rush to the door pushing each other aside. Stopped and urged to stay, they return, still all trembling; only one of them dares to approach the bear, nervous and shaking, and precautiously kisses his muzzle.

## Three hunters at a Bear-Festival. (IV)

Three successful hunters from the Upper Ob have reached the northern Sosva with many skins after drinking all the way long. Their whisky being at the end, they come into a village where a killed bear is celebrated. Seeing the crowd that had gathered and hearing music and singing, they decide to go into a house in the hopes of not being sent away as strangers. In entering, they bow to everybody, explain who they are, and ask leave to take part in the festival. As nobody objects, they stay, whisky is brought forth, and a regular bout with dancing begins.

## The timid lad at the Bear-Festival. (VI)

A father takes his anxious son along to the festivity, who, having seen nothing before, is afraid of everything. The great crowd is enough to make him run to the door. Brought back by his father, he begins to shake, when seeing the bear. But his father quietens him, he begins to dance, and in the end becomes quite ecstatic, which sight makes the father dance too.

## Queer guests. (XXVIII)

A couple enter the festive hall rumbling and blustering, bow to the bear and, after wrapping each of their hands in a separate cloth, begin a boisterous dance. When tired, they lie down. The

<sup>1</sup> The answer: „Don't you see the animal“, is repeated by them with laughter and ridiculed by changing *uī*, i. e. animal, into *pui*, i. e. bird. The same puns return in one of the plays given by Kannisto, p. 228; they are characteristic for most of the jests.



man begins to molest the woman who at first turns away, but after some time agrees with him<sup>1</sup>.

### Fauns at the Bear Festival. (XXIX)

Three fauns enter, sit down on a bench, raising alternately their right and left legs, then jump up, form a ring in passing the bear, and bow. They sit down, alternately raise their right and left hands, rise, sit down again, shake their heads, and repeat the whole performance. Then all three whirl round on the spot, clap their hands, and run away.

### B. Hunting Experiences.

#### Bear-hunting. (II)

Two hunters who had never seen a bear, happen upon a den. Quite frightened at first, they still deliberate how to get the booty. Not knowing how to go about it, they decide to look up a wise woman, who, from old age, could hardly walk, yet often gives good advice to those who came for it. She listens to their tale, explains the animal seen to be a bear, and teaches them how to get hold of him. They leave her with thanks and, returned to the den, they do as they were told: they drive piles into the ground all round the den, leaving but a narrow slit, through which they shoot several arrows. Having succeeded in killing the bear, they wind a cord round his neck and drag him out. Five wooden sticks are laid across his chest, and the skin is pulled off unto the head and front claws. This is a true representation of the Manizas' hunting method, entirely the same as had been used by their ancestors. Then the skin is taken home amidst singing. The bear is represented by a wooden log covered with reindeer skin.

#### A Failure. (III)

Three brothers go out hunting. The youngest of them, a great dunce, is often whipped on the way for having spilled a kettlefull of water, or beaten the dog. After reaching the spot they wished, they pitch their tent, prepare the food, and then start for the forest. The eldest, who fortunately has an image of a sylvan spirit with him, finds the den, returns in the evening

<sup>1</sup> Compare a similar end of a Vogul play, Kannisto, p. 224.

to his brothers without notifying them directly of his good-luck from fear, the bear might become aware of the impending danger. When he breaks his good news to them the next morning, it is not received with joy; the brothers even refuse to join in the chase, until after a thorough licking. Arrived before the den, the eldest enters it with the image of the demon. Thereupon a loud crack, making them believe the gods have killed the bear, which, however, rushes forth upon the second brother and kills him. The youngest climbs upon a tree, while the other run away. When the bear is gone, the eldest comes forth from some hiding place and looks for the youngest. Seeing him on his tree, he calls him, but receives no answer; he, therefore, beats the tree down with a hatchet, whereby the youngest falls so unfortunately that he remains dead on the spot. The surviving puts the corpses side by side and succeeds in restoring them to life by filling them with air from their back-sides: they jump up and begin a lively dance.

#### A good catch. (VIII)

A native, driving along the river finds an appropriate place for fishing and having laid his nets, drives back, the dogs running so fast, that he can hardly maintain himself on the sledge. Returning the next day, he finds such an amount of fish caught, that the sledge proves too small, and he must leave behind a part of the rich yield. On his way home, he sings to himself about his plans: he is going to dry the fish, to prepare train-oil, and give the rest to his dogs.

In this play the sledge was a board, with sticks fastened in front of it as dogs—a method quite common with our children when playing.

#### Catching a sable. (X)

A woman, preparing a sable-skin, sings about the sable's life in the woods, his getting young ones and teaching them how to find their food and to avoid man's snares and traps.

### C. Sketches of Life and Farces.

#### A. Realistic Scenes.

#### The Ostyak and the two merchants. (XXIV)

Two Russian merchants from Tobolsk sail up the Ob and find an Ostyak shutting off a lock for fishing. Their greeting is not

answered; they ask, if he has any fish. "Yes, he replies, but not for you."—"Why will you not sell or barter anything? We have many different and fine things, which you may have for what they cost us!"—"One knows that! I don't want to have anything to do with you: I have what I need: birds, fish and beasts. If one gets once into your hands, one does not get off so easily." And he turns all the more eagerly to his work. After standing there some little while, the merchants understand, that there was nothing for them to do, but to go on. The Ostyak, shaking his fist, calls after them: "You robbers! You plunderers!"

### The Poacher. (XXI)

A hunter, trespassing on another native's ground, has caught three sables; he is detected and to be killed for poaching. Trembling he not only gives up his booty, but also offers to chase some reindeer into the man's grounds and to furnish several kettles. But his entreating is in vain: the owner supposes him to have poached also before and with similar success. But the proposal, that the owner of the ground could have the poacher's daughter without paying anything for her, is gladly accepted; the poacher is set free, and both men join in a dance.

### Plagued by gnats. (XX)

A man, asleep in the forest, is plagued by gnats, which he keeps off by involuntary motions. At last he jumps up, rubs his eyes, lights a fire, lies down beside it, dropping asleep again and being roused anew by the gnats. He grasps a brand and shakes it in all directions against his tormenters<sup>1</sup>.

### Singing in working. (XV)

A man is occupied to cut arrows, while his wife is scouring skins and making thread from reindeer-tendons. He sings that he is going to kill game, she that she will work the skins into clothing for them. Having finished their work, they dance, he waving his arrows, she holding the skins and the threads.

<sup>1</sup> Kannisto reports, that the gnats are played by seven men, who indicate the buzzing by the sounds "*piüpiü*, *piüpiü*."

## A funny race. (XVI)

Two Ostyaks, one on a reindeer, the other on snow-shoes, meet. Neither of them knowing the other's conveyance, they examine it closely. The one on snow-shoes eats the reindeer excrements, taking them for alder-berries; the other is afraid, the snow-shoes might bite him. Each one praises what he possesses as best, till they start for a race which proves both to be equally fast and ends with their bartering. But now both are at a loss to get on, the reindeer kicking, the new owner of the snow-shoes unable to stand on them. After many vain efforts, each takes back his own, and they separate.

## A bridal journey come to naught. (XVIII)

Two rich Tatars come into the lowlands on the upper Ob to look for wives, but find none. Suddenly beholding a frail old granny, both, not considering her old age, rush upon her at once. In pursuing her, they knock against each other and tumble, by which the old woman has a narrow escape.

## B. Character comedies.

## The fruitless hunt for a husband. (XVII)

Three sisters leave the Little Sozva, to look for husbands on the northern Great Sozva, having heard that women were scarce and men in abundance there. The eldest teaches the others to make believe as if they would have no suitor, for men are sharp and hard to ensnare. However hard they try, whatever way they seek to entice a man—they assume alluring positions, even unclothe parts of their body—all proves a great failure, and they have to go home without husbands.

## The man and his shadow. (XIX)

A man, beholding his shadow, is surprised to see it imitate all he does. After many different and most difficult movements, all repeated by the shadow, he begins to be afraid of it and begs it, to leave hold of him, but in vain. He falls on his knees,—so does the shadow; at last he flees from it, thus getting out of sight<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> This play is also connected with that of the Boaster (Kannisto, p. 222 seq.).



### The dolt as bridegroom. (XXII)

A father goes out to find a wife for his son. By long asking he hears of a mother living with her daughter in a far off village. He goes there and finds only the mother in, with whom he at last comes to terms, obliging himself to give as wedding-present 20 reindeer, 5 sableskins, 3 fur jackets and 10 pounds of dried fish. He then goes for his son who, having seen nothing of the world, is quite uncultured and very bashful. On the way he constantly asks "What is this?" "What is that for?" Arrived at the house of the future bride, he sees her taking water from a hole in the ice, and is so frightened that he runs away. He is stopped and brought back by the father. Seeing some men chop off wood, he is frightened again and runs off once more. He enters the vestibule, but flees again. After many more such escapes, he is at last brought into the house and becomes acquainted with the girl. The wedding festivities start at once, followed by dances.

### A Siberian quack. (XXIII)

A man seeking in vain a physician for a man suffering from two tumours on chest and back, finally undertakes himself to cure the patient, saying, that one had to help a suffering person by all means, as one might one's self get even worse. He sharpens a hatchet and, with one clever blow, cuts off the first one, than the other tumour. The patient recovers and dances with his benefactor<sup>1</sup>.

### The Boaster. (XXIV)

A native on skiers, pompous and self-important, declares there was nothing he would be afraid of. Seeing a dead bear and hearing that it was a sacred animal to whom homage must be paid, he goes up and deals him a blow on the neck. All persons present predict him ill-luck, while he, not paying any notice to their talk, continues swaggering and vaunting his intrepidity, till he suddenly stops and looks down to his feet. When asked what he had, he first says there was nothing the matter, but then asks for help, as his enemies run between his feet. The natives seeing nothing but a mouse, laugh at the boaster, who, falling on his knees, entreats the people

---

<sup>1</sup> The same piece is found in Kannisto, p. 222: "The tumours are bundles of clothes, which fall on the floor, being cut-off with the sword".

to save his life by killing the mouse. He confesses to be by no means courageous, but afraid of almost anything, whereupon he is forgiven his bragging, and a general dancing begins<sup>1</sup>.

### The ugliest bride. (XI)

A young Maniza wishing to marry, decides to woo the daughter of an old man, living in the vicinity. But he does not succeed to see her face, as she keeps covering it as soon as she sees him come, be it by boat in summer or by reindeer sledge in winter. Singing sadly about his grief, he returns home and at last asks Numi-Torum<sup>2</sup> to help him by sending a storm to carry off the wrap from the modest girl's face, when he will be there again. This happens indeed, but the face he beholds, makes him turn his boat and row quite a distance with all his might, then only looking back, every few minutes, if she does not chance to follow him. At home he spits out about himself and his love, thanking God for having bewared him of such a repulsive wife.

### A woman praised and blamed by her husband. (IX)

A man praises his wife's beauty and kindness, which makes her look pleased and friskily skip along. Immediately he scolds her as wanton and fond of drinking, etc. The result is that she hangs her head, raising it only after he starts anew to praise her. This is repeated five times, after which they dance together.

### A father bringing home his son's corpse. (VII)

(With a saga.)

Father, mother and son are boating on a river. On seeing an alder tree, he asks to be put on land. He is rowed ashore, but asked by his mother to return immediately and not to eat of

<sup>1</sup> For a parallel see Kannisto, p. 222, where the fright is caused by the man's shadow (see one of the pieces before). The Voguls also have the play with the mouse represented by a piece of black fur tied to the actor's foot (Kannisto, p. 224).

<sup>2</sup> Though the Voguls are mostly baptized, they not only keep to shamanistic habits but even retain this polytheism. Numi-Torum, or Yanykh-Torum is the chief of the beneficent deities, and is addressed, even with vows, at all important events as birth, marriage, death, when he receives offerings. Before starting out to hunt, part of the booty is promised to him. Gondatti gives in the aforementioned Russian periodical a detailed essay: "Heathen Elements in the Maniza's Faith".

the alder-berries. As he does not return for quite a while, his father goes for him, brings him back and scolds him. After rowing some distance, the son complains of pains and is soon dead. The parents' efforts to restore him to life, by blowing air into him, are in vain. The father makes a coffin and finding a quiet retreat, sings of an old man who went astray in the forest, fell into a bear's den and fed all winter on a clod of earth, which the frightened bear had put into the man's hand. After sleeping nearly all the time, he awakens to see that spring had come, that water filled the den, while the bear had gone. Leaving the den, he meditates what he might do, when he beholds the bear beckoning him to follow. Doing so, he comes to a road by which he safely reaches his home.

While singing this saga, the father does not get tired of carrying the coffin; but having ended, he sits down to rest, cuts off his son's legs to lighten his burden, then walks on. After a while, he cuts off the body up to the belt, at a third rest, the arms up to the elbows, then the head, and at last throws the rest of the corpse away. At home, his wife who had overtaken him, wishes to see her son for the last time, finds the coffin empty. The man looks quite surprised and declares, Numi Torum must have taken the son, which makes the mother take her husband and dance with joy<sup>1</sup>.

This is quite a singular piece by the enclosed song, a "play with singing and dancing". The saga must evidently have its explanation in the Manizas' myths: the bear offering a magic food with the power to keep alive, appears as divinity. The idea of a god withdrawing a dead body out of human sight, deserves to be noticed too. The play itself rather jars on our feeling. Though death causes the sensation of awe with primitive people, real reverence of the dead is only found at higher stages of civilization.

#### A theft discovered. (XII)

A fisherman having laid his ground-lines, goes home. A thief approaches on the sly, rows off with all the fish caught, and

<sup>1</sup> Kannisto, p. 224 gives the same piece, but somewhat simpler. Here the father also sings a saga, when returning with the dead son. The contents are but indicated by words, sledge, coffin and corpse by a board.

repeats this on the two following days. The fisherman, surprised to find nothing, decides to come earlier next day and so detects the thief. In spite of his approaching precautiously, he is seen, and the thief tries to escape; but dropping the hook the wrong way, it catches him in the rear and penetrates all the deeper for his wild efforts to get loose. He gets a sound whipping from the owner and ailing all over, is unable to leave the spot. The fisherman having pity on him, obliges him to make up for the theft by furnishing several pounds of fish and some reindeer skins, and then pulls out the hook. Thus the thief is saved from shame and even death<sup>1</sup>.

### C. Psychological Plays.

#### The dunce as musician. (XXXIII)

Two brothers going out to hunt in the forest, do not wish to take the third along who is very stupid. As he, noticing their intention, wishes to join, they plead the long distance and his not understanding anything about it. When they, at last, yield to his entreaties, he dances with joy, exclaiming "I come, I come!" They bid him take charge the dog-sleigh, but in spite of his endeavours, he does not succeed in placing all as it ought to be. The brothers instruct him and, when ready, start, the two elder ones in front pulling the sleigh and bidding the youngest to push it. They get tired very soon and wonder, why the sleigh is so heavy, there being not many things on it. Turning round, they see the youngest pulling backwards with all his might. After whipping him angrily, they start out afresh; but the sleigh rolls soon to the right, soon to the left; for the youngest, finding it too tedious to move just straight forward, pushes the sleigh first to one side, then to the other, and so on. He receives a second whipping, and at last they reach their destination. Asked to shove the snow away, the dunce throws it into their faces; in chopping wood, he hurts their legs. When told to fill the kettle, he does so with his excrements, cleansing it afterwards with urine. For stirring the food in the kettle, he uses his booted foot, so that the brothers have to lay down to rest without supper, but not without anew whipping the

<sup>1</sup> In a similar play (Kannisto, p. 227) he also offers his daughter as ransom, but once set free, does not keep to his word, but abuses his rescuer in wont terms.



dunce, who eats all up himself. When they are out hunting the next day, he begins to build a string-instrument (*Sanguldap*). In the evening the brothers return, one with two sables, the other with two tame squirrels, while the youngest can only tell that he has seen more animals than ever without having been able to kill one, for his eyes went in all directions, so he did not know in which to aim. The preparation of a supper is as the night before, so that they have only dried fish to eat. On the third day, when left alone, the youngest finishes his instrument; he hides it in the snow, and plays it on the fourth day in this hiding place not returning to his brothers before the dawn of the fifth morning. On that day he entirely forgets to return over his play, and the brothers, awakening on the sixth morning, fear the bear may have eaten him. After seeking for quite a while, one of them hears some music and whistles, which makes the music stop. The frightened dunce rushes away to hide his instrument. Assured by the audience that there had been nothing but the wind, he re-begins and, upon another whistle, is told, his snow-shoes were creaking. Meanwhile the brothers approach cautiously and, recognising him, grasp him from behind and force him to give them his instrument. Both try to play, but with no effect; so they return it and bid the youngest play. Glad to have his instrument back, he plays, and all dance to his music.

#### An Adultory. (XIV)

A Samoyed comes to visit an Ostyak; they cannot understand each other, but the Ostyak's wife knows some Samoyed words, which gives rise to some misunderstandings: when the Samoyed asks for a drink, he gets something to eat; when he praises the wife of the Ostyak, this one thinks, his reindeer is spoken of and proposes selling it. The Samoyed succeeds in persuading the woman to leave her husband and go along to his Samoyed home, where she will get more copper trinkets from him, be clothed in sable furs, and have a whole herd of reindeer. Though unwilling at first, she is fascinated by his accounts and prepares a concoction from poisonous agarics, which bereaves a man of his faculty to find his way in the accustomed environs, makes him drown himself or commit other dangerous absurdities. She offers this liquor

(formerly, in some places even now, used in deficiency of whisky) to both men; the guest drinks very little, while the husband intoxicates himself, and seeing the Samoyed ride off with his wife, understands just something of the proceedings, but is unable to do anything: his legs, his tongue, his hands fail him, he falls down, begins to snore, and thus his wife is lost for him<sup>1</sup>.

### Mythological Plays.

#### An encounter with a sylvan sprite. (XXVII)

A hunter seeing a sprite (Menkwa) stand motionless, does not know, whether he has a divine being or a tree before him. In order to find out, he asks him to imitate all his motions, he lifts his hands, one leg, turns his head, and seeing that all is copied, falls on his knees, asks for mercy, and promises to offer some reindeers. As a sign that his doubts are forgiven, the sprite turns and runs away.

#### The rejected dryad's vengeance. (XXX)

Two huntsmen are catching geese and ducks. They find an unusually good catch in their nets every time they take them up, and explain it by the fact that one of them knows to imitate well the calls of the different birds. Suddenly the daughter of a sylvan sprite, a dryad, appears and offers herself as wife to both of them, declaring: it was to her that they were obliged for their good luck, as she had driven the birds into the nets. Rejected by both, she leaves, foreboding that they would have to think of her yet. The men set their nets again, but, in spite of their utmost efforts, they cannot catch anything. Having eaten up all their provisions, they leave after seven days for home, in hope to live on what they had stored away in their barns. But arrived at home, they find their stores all burnt down. They go out hunting again, but with as little success as before. They recognize that the daughter of the sylvan sprite is working against them without appearing before them again. So they have to starve under pains and spasms<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A similar play, but devoid of psychological motives, is found Kannisto, p. 225: A woman rows with her two sisters to her dead husband's grave; the boat capsizes; the woman and one sister are drowned, while the other is saved by the pretended defunct, who had arranged the whole affair to get rid of his wife.

<sup>2</sup> The same play in Kannisto, p. 226, where, however, the corpses are revived by the sounds of a zither and dance off.

## A hunter marrying a dryad. (XXXI)

Three brothers go out hunting in the forest. At a place where the eldest had been before, they build a fire, prepare their food, and go to sleep. The next morning, the eldest tells his dream: he has seen a big swamp and beyond it a vast lake with a peninsula overgrown by tall foliage trees; in between stood a house where the daughters of Menkwa, the sylvan sprite, dwelled. He then asked his brothers, if they were willing to go with him there to see these dryads. They consent, and in going, notice that the way was exactly as the brother had seen it in his dream. But arrived at the lake, the youngest feels frightened and flees, as does the second when beholding the neck of land. Thus the eldest comes alone to the house. When he opens the door, the daughter of the sprite, being all alone, rushes forward and begins to wrestle with him, without, however, succeeding to throw him down. Thus she recognises him as her master, and accompanies him in peace to the brothers' camping place. When the two others see her, they decide to kill the eldest, in order to get hold of her as their wife; but he sees through their scheme and laughs at them, that they had been afraid of a woman and had run away before him. They feel offended; each tries to lay the blame on the other, till at last they take to beating each other to death. This so gladdens the eldest that he begins to dance with his wife; then he leaves with her for his home.

## The wedlock of a hunter and a dryad. (XXXII)

Two hunters go out for finding sable at a place where they had found a good many before; but this time they stroll about failing to meet any. They wonder what had changed, till, in going on, they happen upon a human foot-print of extraordinary size, which makes them run back. Behind them they hear a sudden whistling, the stamping of feet, and soon they stand face to face with the sprite, Menkwa, barring their way. One of the two men loads his gun with the copper bullet that every hunter carries with him when hunting, and aims at the very heart of the sprite, who falls down dead. Three days go by, while the sprite's daughter is waiting in vain for her father, till she resolves to go to meet him. After walking quite a while she, at last, discovers one of

his foot-prints, which she follows farther on to find the corpse. She throws herself over the body of the dead, kisses it under laments, till she remarks the murderers. She entreats them to restore her father to life by removing the bullet. As they do not readily consent, she offers them all kinds of beasts, birds and fish, promising them constant success and her assistance, which, however, does not satisfy the men, until she offers herself as their wife. They consent, take the bullet out of the body, which comes to life again. The daughter tells her father at what price he has been saved, he thanks her and agrees to her marriage. The brothers take her along and live with her as their wife<sup>1</sup>.

### The changed trunk of a tree. (XXVI)

A man represents the trunk of a birch. Somebody comes along and executes various movements, imitated by the birch (as in the play of the shadow). In the end, feet, hands and head become visible and the trunk is changed into a man, who dances with the rest.

### Resuscitation Obsequies. (XXV)

Two men are bringing the corpse of a man, then begin to rub it in different places, sprinkling it with water until it comes to life. All dance with joy and give the man tobacco, which he does not know yet. He, therefore, snatches it greedily, smells at it, falls down, and dies, to be once more resuscitated. This is repeated several times, till at last he is quite dead and his companions bury him with all customary funeral rites. After the burial, begins a commemoration of the dead, accompanied by dances.

Looking over these specimens of the primitive drama, we notice especially one fact: their first form lies in dances of a ritual of magic character. They will originally have been charms, by which e. g. the hunter, representing beasts, wanted to get them into his power. In how far this original idea is still intentionally at the bottom of the forms handed down to us, cannot be distinctly said. The evidences of consciously intended meaning of primitive

<sup>1</sup> In the same play with the same motives (Kannisto, p. 227 seq.), the hunter is characterized as a sorcerer, using instead of the bullet an arrow that cannot be removed, being made of human bones.



rites can only be testified to with the aid of the natives, who, moreover, must be very carefully and cautiously questioned. In the plays proper, we find earnest and ludicrous features blended. A decided realism is characteristic for these plays based upon a specific view of life itself, which trait alone would suffice to prove them secondary additions to the ancient cult, owing their origin to the human bent for playfulness. The ritual song evolves into the ritual play, which then spreads and absorbs the entire realm of human experience. As echoes of ancient ritual plays may be considered those that seem romantic to us, in which human and divine natures seem interwoven and mythological characters have entered. Most illustrative for this kind is the play of the two hunters finding rich booty by the aid of a nymph, but, refusing to marry her, as she desires, go out empty ever after until they starve. Quite a modern moral play with the germ of psychological development becomes the Maniza drama in the tragedies of adultery, which, to my opinion, appear to be the highest dramatic poetry of a primitive people, containing all the promises of a higher state to be attained.

A few words must be said yet about how the Bear-festival may be explained from the standpoint of religious history<sup>1</sup>. As celebrated to-day, it corresponds evidently more with the desire for pleasure in social gatherings, its religious sense furnishing but a distant background—a fate, that has befallen the festivals also of higher religions, and which gives evidence of the decay or growth of religious views.

The animal cult—with regard to its motives and rituals—is not a uniform manifestation. It surely goes back as far as very early stages of primitive culture, when man felt in no way the animal's superior. He is taught by his struggle for existence—as hunter or fisherman—that many an animal surpasses him by far in strength,

<sup>1</sup> The Bear-Cult and the festivals connected with it, although common to all the Palaeo-Siberians, have their particular parallels with the Gilyak (See Leo Sternberg, *Die Religion der Giljaken* in Archiv für Religionswissenschaft 1903, pp. 244—274 and 496—473, especially pp. 249—259). The Bear-festival is celebrated also by some of the Neo-Siberians and especially by the Ainu (See John Batchelor, *The Ainu of Japan*, London 1892, pp. 82—98 and pp. 163—174. — *The Ainu and their Folk-Lore*, London 1901, pp. 479—496).

vitality and, especially, in the possibility of locomotion. Limits drawn to men, do not exist for many an animal: birds can rise in the air, the water has many inhabitants; snakes and others dive down into the dark depths of the earth. Above all, the primitive man does not see in an animal a being essentially different from himself, but looks upon it as his equal, only superior to him in strength and many magic powers. The animals are linked to him in some way; for they are of great import to him and to his existence. This is the point where primitive mystics set in: the idea of a fellowship between man and animal. Primitive people do not call themselves by names of animals, but think themselves companions of the animals, who, often, are considered to be the bringers of culture. No boundary line is felt yet between them, their lives are in mystic connection, wherein the animal is not only man's equal, but often ranges above him, as possessing singular powers peculiar to the animal. These mystic powers alone are conceived as divine, for being beyond man's reach. The animal becomes the representation of the divine inconsequence of these superhuman forces, of its importance for man, and of the mystic relation between both. The belief, common to many primitive religions, that gods take the shape of animals and as such are constantly near man, leads to the zoomorphic gods. But zoolatry wishes, above all, to secure to man the "marrow" as the working power in the animal. Totemism, the belief in the origin of a tribe from an animal, is not the only root of animal cult, which, at first, is not a faith, but a social system with the main point: to secure and increase the magic power working in the animal or plant. But evidently zootheism connects thoughts vastly differing from each other and not originating from the same sources.

R. STÜBE

Translated from the Erman unpublished Original  
by Adele Luxenberg (Leipsic).

## EARLY CHINESE WRITING AS A SOURCE OF CHINESE LANDSCAPE PAINTING

BY ZOLTÁN V. TAKÁCS

Chinese landscape painting is an art of such peculiarity as to secure it a place of its own, not held by any other art. It is the utterance of closest observation combined with a most spirited fancy, realistic as well as symbolic; realistic in the broadest sense of the word: getting hold of the most essential, of the very soul of nature; symbolic in illustrating human thought and feeling, which it seems to transfer to the inanimate objects, while, in fact, it proceeds the opposite way: nature in the picture is not only an expression of a certain mental disposition, but also the pictorial representation of abstract ideas.

Chinese landscape painting has a remarkably long past. In those times of which we are able to form an idea by nothing but tradition and some copies or rather: copies of copies of the prominent masters of the five dynasties and the T'ang, Chinese landscape painting was, in the main, what it has been throughout its development until its decay caused by Western influences: a paraphrase of Nature, poetry without words.

The landscapes of Wu-tao-tze and Wang-wei show already those formulas that served all following generations for a free, summary rendering of natural forms. Yet they are the results of a long development, during which other formulas preceded. The mural sculptures and half-naturalistic ornamentation of art-industrial objects of the Han period give us a vague idea of what Chinese landscaping may have been at the beginning of the middle-ages and of late antiquity. These objects leave no doubt according to my opinion, about a flourishing landscape-painting with the earliest Chinese. Several odes of the *Shi-king* are perfect pictures of

Nature, full of sentiment, of a descriptive power unknown in any Western literature from the days of Homer throughout the middle-ages until our modern naturalism. These pieces of poetry and several passages in the *Shu-king* and of K'ung-fu-tze prove that the Chinese of old had eyes for nature different from those of other ancient or primitive peoples. As genuine agriculturists they felt so perfectly subject to nature, that their whole way of thinking centered in it, was strongly influenced by its phenomena, and fashioned altogether after the surrounding landscape and vegetable world. They were gifted with an especially keen apprehension for nature's utterances. To fathom this peculiar gift becomes our chief task, if we wish to solve the problem of Chinese landscape painting; in trying to do so, we also get a deeper insight into the psyche of the Chinese.

The clearest light is thrown on the original psychic nature of the Chinese by the oldest writing of symbolic character. But we are forced to admit as also Bruno Schindler did in his excellent memoir on "*The Development of Chinese Writing from its Elements*" (*Ostasiatische Zeitschrift* vol. III, p. 453), that the very oldest writing in Eastern Asia had not pictures alone, but also symbols, as even the most primitive tongue works already with conceptions. Mr. Schindler also mentions, that these symbols, simple as well as complex ones, allow a deep insight into the Chinese soul, giving evidence of a keen observation, wit, humour and tenderness. "*This predilection*", he adds, "*for observing nature — a matter of course with an agricultural people — is shown by the fact that their symbols are frequently taken from the animal and vegetable kingdoms*" (*Prinzipien der chinesischen Schriftbildung*, *Ostasiatische Zeitschrift* vol. IV, p. 297).

It is characteristic that in early Chinese writing, vegetable and also landscape motives are chosen to depict even such elementary conceptions as appear to us in the first place analogue to human or animal functions. Also temporal and dynamic conceptions, that might easily be indicated by linear forms, are symbolized by pictures proving a perfect immersion in nature.

The most eloquent proofs, however, may be recognized in some symbolic pictures in which additional landscape and plant motives promote nothing essential to the clearness or precision, but are



mere poetic and artistic values, owing their existence to nothing but to the delight in nature, to a deep-rooted natural poetry.

There does not exist as yet, accessible also to non-sinologues, any complete collection of all documents of early Chinese writing, i. e. of all primitive ideograms derived from the original naturalistic forms and transposed into linear style (*Ku-wen* and *Ta-chuan*). I have, therefore, no means of supporting my statements by an exhaustive index to the respective material. Yet I am convinced that the matter has been sufficiently investigated, a good many instances proving irrefutably, that the imagination of the early Chinese artists was strongly influenced by the natural surroundings, the fauna and the formation of the soil. The turn of mind to be inferred from the instances differs in as much from that of Western people that it is in no way anthropocentric, but pre-eminently cosmic. It betrays the soul of the genuine agriculturer, who owes his support to the fruit of the field, and whose thought, even at a civilized state, reflects without change the original turn of the once primitive people.

I draw the proofs for these statements—aside from Schindler's afore mentioned studies—from two publications "*Early Chinese Writing*" by the Rev. Frank H. Chalfant, a memoir of recognised merits, and from the 12th volume of the work "*Parler et Style Chinois*" by the Jesuit father Léon Wieger. For the interpretation of the characters, Schindler and Chalfant are first to be considered; Chalfant's work also has the advantage of embodying—beside the sealforms—also older forms. These latter furnish the proofs, that the richer development by means of designs of the vegetable world is a peculiarity just of the signs of greatest antiquity. The farther back the development is traced, the stronger, it seems, are the evidences of an intimate relation between man's thought and surroundings.

The idea of "viewing", "examining", "investigating", "closely observing", in Chinese "*siang*" 相, is expressed in the old Chinese writing by a sign consisting of an eye and a tree. "*L'objet qui frappe d'abord les yeux, ce sont les arbres*"; is Wieger's quotation from the *Yih-king* (No. 158-B). The sign for 省 *sing* "to examine closely" (Wieger, No. 158-D) consists of an eye under a projecting rock with the slight suggestion of a shrub. The objects attract-

ing the attention of our eye before all anything else, calling forth observation and examination, are the tree, the plant, which enliven the surroundings, a proof that the ancient Chinese were especially sensitive of the charms of vegetable forms. The picture of a growing young plant 屮 *ch'ê* (Wieger, No. 78-A) signifies not only "plant in general", "to grow", "to rise", "to issue", "to produce", but is often used as a symbol also; as head of an insect, as summit of a mountain, top of a building, even as a general sign when speaking of something undefined. Thus, the idea of "to interlace", "connect" 束 *shu* (Wieger, No. 75-A; 120-I) is depicted by a schematic suggestion of a tree, the trunk encircled by a line.

In the development of Chinese writing, the tree plays an important part as one of the frequently used determinative elements (classifiers or radicals). Schindler in his "*Principles of formation of the Chinese writing* (*Ostasiatische Zeitschrift* vol. IV, p. 307) mentions the tree in the first place, beside the water, mountain, earth, stone, grass, fish, insects, etc. We find its picture reduced to three lines in quite a number of characters, either as chief element conveying the sense or as phonetic value. I shall, later on, refer to several cases illustrating this statement.

"Visible at a distance" 𡵓 *yao* is depicted by the old Chinese masters, as in the above mentioned 省 *sing* (Wieger, No. 158-D) by a projecting rock with the outlines of a shrub standing out against the bright horizon (Wieger, No. 59-F). For the same word 堯 *yao*, as name of their greatest ruler, they invented a sign of three hills rising from a trestle (Wieger, No. 81-C), which ideograph also stands for "hill", "elevation". The original form consisted, as Chalfant, (No. 273) remarks, in a mere hill.

It seems also to us quite significant of the meaning if the sign for "rich", "abundant", "high", "lofty", "elevated", "superb", 泰 *t'ai* (Chalfant, No. 324) and "very" 太 *t'ai* (Chalfant, No. 325), in early Chinese, is a double or threefold repetition of the sign for "great", i. e. so many hills; quite as logic appears the complex sign for "god of the soil", "guardian god" ("tutelary deity") 社 *shê* (Chalfant, No. 368), combined out of the signs for "heavenly influence", "earth" and "tree". A specific Chinese thought, however, underlies the sign for "small" and "very small" 𦵏 *p'a* (Schindler, plate 22 No. 66): the flowret respectively the fibres of the hemp.

The old sign for "embroidery" 繡 *chih* (Chalfant, No. 180) combined of two elements, imitates again the form of some tree, much alike the sign for "mulberry tree" 桑 *sang* (Chalfant, No. 128) a fact that could be misleading, as alluding to silk, or the food for silk-worm, but as there is quite a different sign for silk, i. e. the picture of a cocoon no reasonable objection can be raised against the generally accepted supposition that the oldest ornaments have been modelled after vegetable forms. The sign for "ornament" 賁 *fên* (Wieger, No. 78-F) contains three vegetable forms and a cowry-shell, an evidence that, in early days, plantlike ornaments, sewed in cowry, were quite popular.

The idea of "pendant" 垂 *ch'ui* (Chalfant, No. 272) was likewise symbolized by a vegetable form, i. e.: a pendant flower (perhaps: *vistaria*), an ideograph of especially deep poetry; for it goes without saying that so common an idea might have been depicted in a much simpler way.

The currency some vegetable forms had in the thinking of the old Chinese is also testified by the sign for "one piece" 个 *ko* (Chalfant, No. 291), which may be interpreted as a bamboo leaf. "Multiplication" 𠂔 *tsao* (Wieger, No. 102-I) is also a complex vegetable sign: the ramification of a plant; the lower part of this sign by itself means: breaking through a double impediment, repeated resistance, also: "relapse", "serious offence", "obstinacy", 𠂔 *jên* (Wieger, No. 102-F). This symbolic pictograph bordered by two horizontal lines means: "offence against the sovereign" 𠂔 *sin* (Wieger, No. 102-H), while 𠂔 *jên* and 大 *ta*, "great", combined give the sign for "sin" 𠂔 *nieh* (Wieger, No. 102-G).

A pictorial representation of plant-life is also the symbol for "depth", "bottom", "foundation" 𡳿 *ti* (Wieger, No. 114-B), a composition of the two essentials of a tree: germ and root, the latter just reaching the lower layer of the soil. The more expanded later form is equivalent to "people", "crowd" 民 *min* (Wieger, No. 114-D), while "to enter", "begin", "pierce" 入 *ju* (Wieger, No. 15-A) is symbolized by a mere root.

Quite in keeping with our Western thinking seems the symbol for "spring" 春 *ch'un* (Chalfant, No. 76): sprouts and buds started by the vigour of the sun. Three older modifications,

published by Chalfant, show the germ issuing from amidst a cavity, probably alluding to the fact, that the first spring flowers blossom in the depths of valleys. More, indeed, may be inferred from the oldest signs known for "earth", "ground", "soil" 土 *t'u* (Chalfant, No. 80), showing beside a slight suggestion of the soil, also a plant in growth enlivening it.

Singular, at the same time extremely characteristic for Chinese thought, is the symbol for "difficult" 屯 *chun* (Chalfant, No. 102): "a germ forcing its way through the ground". For us—inclined to take all qualities in the first place as human—a similar association would be quite out of the question. "Natural qualities", "gifts", "talents", "ability" 才 *ts'ai* (Wieger, No. 96-A) are symbolized by a small plant. "Luxuriant", "prosperous thriving" — 𣎵 *fêng* (Wieger, No. 97-A) is expressed by a growing plant. The same picture also means: "produce", "give birth", "bring forth" 生 *shêng* (Schindler, plate 19, No. 29). Two similar plants signify "vitality", "riches", "happiness" 𣎵 *fêng* (Wieger, No. 97-B). "To bear twice", "exuberant" 𣎵 *shêng* (Schindler, plate 21, No. 41) is also expressed by two plants. Another word for "luxuriant" 英 *yîng* (Chalfant, No. 114), is written by a sign allied to the symbol for "jungle", "rude" 莽 *mang* (Chalfant, No. 115), originally consisting of the pictures for "great" and "plant". The symbolic sign for "even", "level", "plane" 齊 *ts'i* (Chalfant, No. 119) is also taken from plant life, showing a number of corn stalks, their heads all at the same level.

The conception of "glory" 華 *hua* (Chalfant, No. 106) is represented by a gorgeously developed plant. The Chinese, then, compare the beauty of a successful struggle for existence to the beauty of listless nature, not to the winged genius proclaiming it by the sound of trumpet. For the idea of "male" 男 *nan* (Chalfant, No. 23) he composes some linear suggestions of a field overgrown with weeds and the muscle: He sees man's characteristic in his relation to the soil securing his existence. To the same trend of thought belongs the sign for "by side" 𡩺 *kiang* (Schindler, plate 20, No. 13): one field above the other.

Far remote from our anthropocentric thinking is the early Chinese way of writing "foot" 足 *tsu* (Chalfant, No. 37): not by a graphic contraction of reality—which would have been most



simple!—but again by a symbol taken from the vegetable world: it is derived from the ideograph for: “to stop”, “to prevent”, “to foreclose” 止 *chih* (Chalfant, No. 110; Schindler, plate 19, No. 30) showing “a backward sprout impeded in its growth”, closely allied to the pictographs for “to issue” 出 *ch’u* (Chalfant, No. 107), “source”, “origin” 之 *chih* (Chalfant, No. 108), “to bring forth”, “produce”, “give birth” 生 *shêng* (Chalfant, No. 109) and “straight”, “exact” 正 *chêng* (Chalfant, No. 111).

Mention must also be made in this connection of the symbol for “bitter” 辛 *sin* (Chalfant, No. 343), about which Chalfant remarks: “Origin obscure”. “Refers to melancholy of autumn.” To illustrate the idea of “to pierce”, “to shock” 干 *kan* (Wieger, No. 102-A) again a struggle in nature, not one in human life, was chosen: again we see the sprout piercing the soil, which also means: “impediment”, “shield”, “to attack”, “to break through”; in the composite sign for 斥 *ch’ih* (Wieger, No. 128-C; cf. 102-D), it has the meaning: “to drive out (of the house)”, “to eject”, “to expel”; mated and supplemented by a sign for “to cut” it means: “half” 半 *pan* (Chalfant, No. 304), etc. Doubled 𠂔 *ni* (Wieger, No. 102-D) it signifies: “obstacle”, “resistance”, “effort”, “violence”; bordered by one or two horizontal lines, “attacking a superior”, “attack in general”, “mistake”, “sin” 𠂔 *k’ien* (Wieger, No. 102-E).

The negatives “no”, “not” 不 *pu* (Chalfant, No. 380), “to refuse”, “not” 否 *fou* (Chalfant, No. 381) are derived from the symbol for “impeded growth” 丕 *o* (Chalfant, No. 379), the picture of a tree cut off at the top. This singular way of representing most elementary conceptions shows still more of the peculiarity of the Chinese soul than anything mentioned before.

Related signs were also invented for “not yet” 未 *wei* (Chalfant, No. 387), and no less characteristic is the significant ideograph for “without” (“sunset”, “to disappear”) 莫 *mo* (Chalfant, No. 388 and Wieger, No. 78-G), representing the sun obscured by plants.

Far fetched to our judgment, yet quite natural for a primitive people like the ancient Chinese, appears the writing of the auxiliaries “to have”, “to be” (“to hold”) 有 *yu* by the moon and a hand; the thought is: to have moonshine, full moon (Wieger, No. 46-H). Quite as round-about, yet in its effect highly poetic is the pictographic for “leisure”, “restful” 閒 *hien* (Schindler, plate 19,

No. 49): "a gate through which the moon is shining". Several signs for "clear", "bright" 明 *ming* (Chalfant, No. 77) may also be interpreted as "sun and moon" or "window and moon", i. e. as a window letting the moon-light stream through. Picturesque and a proof of an extremely delicate sensitiveness with regard to the differentiated effects of light, is the character for "crystal" 晶 *tsing* (Chalfant, No. 75), the idea of refracted sunlight being conveyed by three suns. Easy as would have been a naturalistic representation by linear schematizing, we yet have again a graphic allusion to the optic effect.

An artist's poetic instinct of especial delicacy is evident from those pictures which use the tree as secondary element. There was no need of using just a tree to make the expressed idea clear; all the more in these ideographs significant it is for the keenness of observation, for the richness of Chinese fancy in pictures derived from nature. Just these instances show, that already at the dawn of their history, the Chinese were fully aware not only of the decorative effects, but also of the mental value of a picture after nature. In these modest forms, reduced to the most necessary lines, we may recognise the antecedents of the classic landscape of later years. These suggestions, which in spite of their terseness are never shallow of effect, thanks to their descriptive power, cannot have been conceived without a certain artistic foundation. They force the conviction upon us, that their inventors received their impulses by landscape paintings of larger size, that they presupposed for the understanding of their ideographs, as a matter of course, the knowledge of a monumental landscape painting, perhaps of the kind as is still extant on the scanty fragments of stone sculptures in Shantung. If not in this way—whence could they have derived their formulas? Let me refer to the following evidences: "the East" 東 *tung* (Chalfant, No. 121) was suggested by the sun rising behind a tree; "the culmination of the sun" 杲 *kao* (Schindler, plate 19, No. 40), by the sun above a tree; "obscure", "dark", "sombre" 杳 *yao* (*miao*) (Schindler, plate 19, No. 39), by the sun below a tree; "to stop", "to cease", "to divorce" 休 *hiu* (Wieger, No. 119-C), by the figure of a man beside, i. e. under a tree; "wearied", "weaked", "exhausted" 困 *k'un* (Wieger, No. 119-B) in the oldest forms by the sign for "to stop" and "a tree";

“the end”, “the last”, etc. 末 *mo* (Wieger, No. 120-B) by a tree with the top cut off by a horizontal line. The sign for “purpose”, “intention”, “determination” 志 *chih* (Chalfant, No. 301) contains the formule for “heart” with a plant springing forth from it.

It is a matter of course for an agricultural people to frequently use corn, crops etc. as symbols as in the signs for “year” 年 *nien* (Chalfant, No. 129: “corn” and “thousand”); “season” 季 *ki* (Chalfant, No. 130: “corn” and “child”); to “grasp”, to “maintain” 秉 *ping* (Wieger, No. 44-I: corn with a hand binding it into sheaves); “all” 兼 *kien* (Schindler, plate 22, No. 59: a hand grasping two corn stalks); “to use”, “necessary”, “indispensable” 需 *sü* (Wieger, No. 164-E: rain and root); “bare”, “barren” 禿 *t'u* (Wieger, No. 121-G: corn above a man, whose head, therefore, resembles a field after mowing). The symbol for “nodding one’s head”, by modern writing only used in composition, shows also corn, all ears bent to the right. “Flowing water” is the symbol for “perpetual”, “constant” 永 *yung* (Chalfant, No. 265) slightly modified: for “to branch off”, “tribe”, “clan” 底 *p'ai* (Chalfant, No. 264); “a whirl pool” for “to return” 回 *hui* (Chalfant, No. 271); “a man above a cliff” for “to fear”, “danger” 危 *wei* (Chalfant, No. 300; Schindler, plate 19, No. 37). “Origin”, “issue”, “source” 原 *yüan* (Chalfant, No. 322) is expressed by flowing water issuing from under a rock. These symbols must be taken note of, chiefly because, in later landscape painting, the mountain and the water became indispensable requisites of Chinese landscapists.

In short: The elements of Chinese landscape painting are contained as subjects in the literature, as forms in the written signs of Chinese antiquity. These signs, at an advanced state of their evolution, have a decisive influence upon the painters style. The tendency towards an extreme terseness of expression, to which the *Ku-wên* and *Ta-chuan* owe their most lapidar and not less suggestive character has remained the fundamental motive power of East Asiatic art; it leads in the end, i. e. about the time when in the West antiquity came to life again, to the last revival of Chinese art, to the landscape painting of the “literates”, to the *Wên-jên-hua*.

## DER WU-TSCHUAN-TING

VON E. A. VORETZSCH

Eines der vielen Verdienste unseres Jubilars liegt in der photographischen Aufnahme des berühmt gewordenen Sakralgefäßes des *Wu-tschuan-ting* in dem buddhistischen Kloster auf der Silberinsel (Tsiau-schan) im Yang-tze unterhalb Tschên-kiangs.

Hirth erzählt in seinen „*Bausteinen zu einer Geschichte der chinesischen Literatur*“<sup>1</sup>, wie er zufällig in der Lage gewesen sei, vom Original eine photographische Aufnahme herzustellen, als er im Herbst 1892 bei Gelegenheit eines Besuches der Silberinsel in Gesellschaft des Korrespondenten des „*Figaro*“, des Herrn Henri Bryois, das sonst von den eifersüchtigen Mönchen mit Argusaugen bewachte Gefäß in einer offenen Halle in den Händen einiger Arbeiter fand, welche damit beschäftigt waren, durchgepauste Abzüge von der darauf befindlichen Inschrift anzufertigen.

Er zeigt dann an einem Vergleich dieser Originalaufnahme mit der Abbildung im *Kin-schih-soh*<sup>2</sup> (vgl. die Abb. 1 u. 2 a. a. O. S. 488), wie oberflächlich chinesische Kunstkritiker bei ihren Illustrationen zu Werke gehen können. In der Abbildung im *Kin-schih-soh* scheint der Ting lediglich nach dem Gedächtnis gezeichnet zu sein. Wie Hirth entschuldigend bemerkt, hatte der Zeichner das Original seit dem Jahre 1813 nicht gesehen (das Werk wurde im Jahre 1822 herausgegeben). Und er fügt sehr richtig hinzu, daß wir annehmen dürfen, daß solche Phantasiegebilde in den besseren Werken, einschließlich des *Kin-schih-soh*, nicht die Regel bilden. Als Entschuldigung mag, wie Hirth sagt, den Herausgebern des *Kin-schih-soh* der Umstand gelten, daß sie nur die Inschrift, und zwar nach

<sup>1</sup> *T'oung pao*, vol. VII, 1896, p. 487.

<sup>2</sup> *Kin-schih-soh* 金石索 von den Brüdern Fêng Yün-p'êng (馮雲鵬) und Fêng Yün-yüan (馮雲鵲), Abt. *Kin*, Nr. I, Fol. 14, cit. a. a. O. p. 487.



周無專鼎  
 在鎮江焦山  
 寺鼎高全  
 尺三寸二分  
 徑一尺四寸  
 腹徑一尺五寸  
 八分深八寸二  
 分耳高三寸  
 闊四寸二分足  
 六寸七分  
 按此鼎像  
 外飾以鏤  
 篆腹間比  
 以鱗次與伯  
 頤鼎相似



Abb. 1. Der Wu-tschuan-ting der Silberinsel.

Illustration des Kin-shih-soh.

einem vom Kreisvorsteher Tschang Yun-pu (張潤浦) aus Tschên-kiang mitgebrachten Abklatsch kopierten. Und darin liegt gleichzeitig die Erklärung für die mangelhafte Abbildung: den Herausgebern kam es in der Hauptsache auf die Inschriften an, die ja auch noch heute für den Literaten in China, wenn nur ein schwacher Schein für die Echtheit der Bronze spricht, von ausschlaggebender Bedeutung für die Bewertung eines Stückes sind.

Hat Hirth hier die Tatsache und den Grund der Ungenauigkeit chinesischer Abbildungen auf das richtige Maß zurückgeführt, so heißt es, das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man, wie es geschehen ist<sup>1</sup>, diesen Fall dahin verallgemeinern wollte,

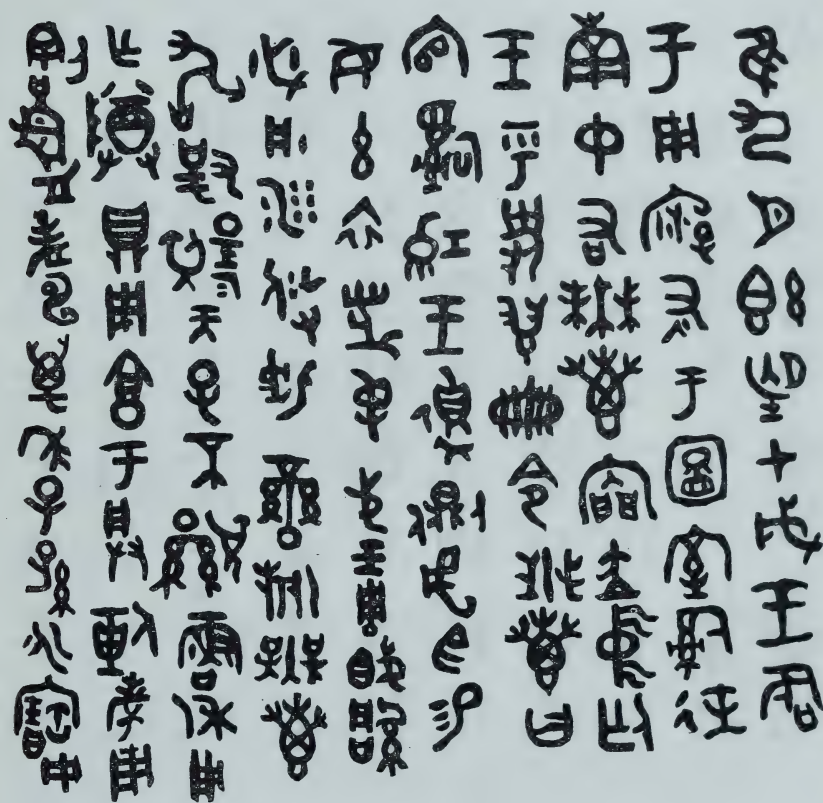


Abb. 2. Inschrift des Wu-tschuan-ting.

daß die Abbildungen in chinesischen Bronzwerken, besonders auch die in den Katalogen der kaiserlichen Sammlungen, so ungenau sind, daß ihnen wenig Wert beizulegen ist. Der Schreiber hat Gelegenheit gehabt, den Katalog der Bronzesammlung des Kaisers K'ien-lung in Fêng-tien in seinen Handzeichnungen mit den Stücken der Sammlung zu vergleichen, und dieser Vergleich hat

<sup>1</sup> O. Münsterberg, *Chinesische Kunstgeschichte* II, p. 105.

ergeben, daß diese Abbildungen sehr wohl einen Anhalt zur Beurteilung der Form und Ornamentik des einzelnen Stückes bieten.

Über die Echtheit des Stückes selbst verschafft allerdings nur der Augenschein Gewißheit.

勾	作	敢	繹	女	官	王	南	于	惟
眉	尊	對	彤	元	司	呼	仲	周	九
壽	鼎	揚	矢	衣	紅	史	右	廟	月
萬	用	天	釜	帶	王	習	無	烝	既
年	享	子	勒	束	頤	冊	專	于	望
子	于	丕	璽	戈	側	命	入	圖	甲
孫	朕	顯	旂	珣	弗	無	門	室	戌
永	列	魯	無	戟	作	專	立	司	王
寶	考	休	專	綯	錫	曰	中	徒	格
用	用						廷		

Abb. 3. Transcription der Inschrift auf dem Wu-tschuan-ting.

Es mag dahingestellt bleiben, wie viele von denen, die sich berufen fühlten, das Lob des *Wu-tschuan-ting* zu singen, ihn selbst gesehen haben. Aber es will mir scheinen, als ob nur allzu viele sich von der Schönheit der außergewöhnlichen Inschrift haben blenden lassen<sup>1</sup>.

Die Inschrift hat zuerst Bushell<sup>2</sup> in englischer Übersetzung wiedergegeben.

<sup>1</sup>) Die Inschrift nebst Transkription und Erklärungen ist u. a. abgedruckt im *Tsi-ku-ch'ai* 4, 25a und *Kin-schih-ts'ui-pien* 3, 1ff.

<sup>2</sup>) Bushell, *Chinese Art*, vol. I, p. 83.

Die Übersetzung, die Bushell a. a. O. p. 86—87 bringt, ist offenbar nicht die der Umschrift auf Abb. 48, sondern der Umschrift des Yüan Yüan in *Tsi-ku-ch'ai* 4, 25a.

Im folgenden wird eine deutsche Übersetzung (mit Anmerkungen) zu geben versucht, für die ich den Herren Dr. Bruno Schindler und Otto Mänchen-Helfen Dank schulde.

### Übersetzung der Inschrift.

„Es war im neunten Monat, am Tage nach Vollmond, (am Tage) *chia sü*, da schritt der König zum Chou-Tempel und brachte in der Tafelhalle<sup>1</sup> das Winteropfer<sup>2</sup> dar. Der *Sze-t'u* (Vorsteher der Fußreisigen) Nan-chung<sup>3</sup>, (ihm) zur Rechten Wu-chuan<sup>4</sup>,

<sup>1</sup>) Dieser Ausdruck ist aus der Literatur nicht zu belegen. Die „Tafelhalle“ ist wohl die Halle des Ahnentempels, in der die „roten Tafeln“ aufbewahrt wurden. Conrady (*Loulan* S. 56) nimmt an, daß die 丹書 „roten Bücher“ des *Ts'ien-han-shu* 1b, 6b, die im Ahnentempel bewahrt werden, gleich seien den 丹圖 „roten Tafeln“ des *Chou-li* 24b, 13b (= Biot II, 358).

<sup>2</sup> Yüan Yüan hat statt 烝 wohl unrichtig 燔 *fan*.

<sup>3</sup> Nimmt man an, daß der Nan-chung der Inschrift der Nan-chung der *Shi-king*-ode II, 1, VIII (*Ch. Cl.* IV, II, 261 ff.) ist, dann kann der Ting unmöglich aus der Zeit des Königs Süan (827—782 v. Chr.) stammen. Und das trotz der bestimmten Behauptung Yüan Yüans, der *Tsi-ku-ch'ai* 4, 25b erklärt: 南仲當是周宣王時臣 „Nan-chung muß ein Untertan aus der Zeit des Chou-Königs Süan sein“.

Die Ode II, 1. VIII stammt nach der Vorrede zum *Shi-king* aus der Zeit Wên-wangs, welcher Ansicht sich auch Yen-t'sau anschließt. Chu-hi sagt vorsichtig bloß, Nan-chung sei ein Heerführer unter einem Chou-König gewesen. Legge hält Yen-t'saus Annahme für „quite inadmissible“, was ihn aber nicht hindert, in den Erläuterungen zu *Shi-king* III, 3, IX (*Ch. Cl.* IV, II, p. 156) Nan-chung zu bezeichnen als „having done good service to the State against the Hien-yun in the time of King Wän“. In dieser Ode wird 皇父 Huang-fu als Nachkomme Nan-chungs angesprochen: 王命卿士南仲太祖大師皇父. Der König dieser Ode aber wird einstimmig und mit Recht als König Süan erklärt. Da nun 太祖 *t'ai-tsu* einen Vorfahren über den 曾祖 *t'sêng-tsu* hinaus bedeutet, so ist Nan-chung auf jeden Fall mindestens fünf Generationen vor Süan anzusetzen. Die Bambusannalen machen ihn denn auch zu einem Feldherrn des Shang-Kaisers I; vgl. *Ch. Cl.* III, II, p. 139.

Entweder ist also die Inschrift des Ting noch weit älter, als man bisher annahm, oder der Nan-chung der Inschrift ist nicht der Nan-chung der Überlieferung (ein anderer Nan-chung wird aber sonst nirgends erwähnt), oder aber der Ting ist, wenn die Form der Schrift wirklich, wie die chinesischen Kritiker wollen, die der Süan-Periode ist, gefälscht.

<sup>4</sup> Der Name Wu-chuan findet sich anscheinend sonst nicht in der Literatur. Warum man statt 無 *wu* 無 *hü* lesen soll, wie Yüan Yüan angibt, ist nicht recht begründet.



traten ein zum Tor und standen im mittleren Hof<sup>1</sup>. Der König hieß den Schreiber Hsi<sup>2</sup> aufzuzeichnen das *ming* an Wu-chuan und sprach: „Der du das Amt des *Sze-kung* (Raumwärts) hast, ich, der König, handle nicht einseitig<sup>3</sup>. Ich gebe dir ein dunkles Kleid<sup>4</sup>, Gürtel und Schnur<sup>5</sup>, Speer und Lanze mit geschnittenen Steinen<sup>6</sup>, weißseidne Mützenborten<sup>7</sup>, rote Pfeile<sup>8</sup>, Zaum und Zügel<sup>9</sup>, Schellenfahnen<sup>10</sup>.“

(Ich) Wu-chuan wagte mit gebührendem Dank zu preisen die großen und glänzenden reichlichen<sup>11</sup> Gaben des Himmelssohns und ließ daraufhin<sup>12</sup> diesen Opferdreifuß anfertigen zum Gebrauch beim Opfer für meinen verdienten Vater. Er diene zum Bitten um greise Langlebigkeit. Zehntausend Jahre (möge ich leben)! Mögen ihn Söhne und Enkel als Schatz gebrauchen!“

Wie oben S. 413 Anm. 3 gezeigt worden ist, hat man aus dem Namen

<sup>1</sup> Vgl. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, S. 135, Anmerkung.

<sup>2</sup> So ist wohl zu lesen und nicht *yu*, wie Bushell nach Yüan Yüans falscher Umschrift 友 liest.

<sup>3</sup> Wenn die Umschrift bei Bushell richtig ist. Kaum aber kann mit Yüan Yüan 遠側虎力 gelesen werden. Vgl. die Inschrift auf dem Nan-kung-chung-ting im *Po-ju-ch'ai Po-ku-t'u-lu* 2, 19b.

<sup>4</sup> Vielleicht zugleich ein Sachrebus: „Sei pietätvoll!“ Cf. *Li-ki* 3(5)36b, cap. *Wang-chih* (= *SBE*. XXVII, 243), wo es heißt: 周人冕而祭 ！ ！ 而養老. „Die Leute der Chou trugen die *Mien*-Kappe beim Opfer und im dunklen Kleide nährten sie die Alten.“

<sup>5</sup> Vgl. Plath, *Nahrung usw. der alten Chinesen*, S. 46.

<sup>6</sup> 玃 wird vom *Shuoh-wên* als 治玉 und 石似玉 erklärt. Es ist nach dem *Tze-tien* gleich 琢 *cho*, und von einem 琢戈 wird in einem Kommentar zum *Ts'ien-han-shu* gesagt, es sei 刻鏤之戈 „eine Lanze mit geschnittenen Steinen“. Der Ausdruck findet sich an einer Inschrift *Po-ju-ch'ai Po-ku-t'u-lu* 16, 20a = *Kao-ku-t'u* 3, 15b.

<sup>7</sup> 緹 *pi* ist nach dem *Tze-tien* s. v. ein Mützensaum (冠縫) und ein Abzeichen des Kriegers (著武也).

<sup>8</sup> Gewöhnlich zusammen mit einem roten Bogen nur an Fürsten verliehen als Zeichen hoher Gunst und erweiterter Jurisdiktion; vgl. *Li-ki* 3(5)11a, cap. *Wang-chih* (= *SBE*. XXVII, 219), und *Mém. hist.* IV, 54, n. 5.

<sup>9</sup> 鑿 ist nach *Tze-tien* (s. v.) soviel wie 轡首銅 „Zügel-Kopf-Kupfer“.

<sup>10</sup> Diese Schellen werden sonst an den Zügeln vierspänniger Wagen angebracht, vgl. z. B. *Shi-king* I, 5, III, 3; I, 9, II, 3, und sollen an den Laut des Vogels 鸛 *luan* erinnern, während die Schellen an der Fahne 旂 gewöhnlich 鈴 *ling* heißen.

<sup>11</sup> 魯 steht hier für 旅; vgl. z. B. 旅幣 *lu pi* in *Li-ki* 5(11)27a, cap. *Kiao-teh-sheng* (= *SBE*. XXVII, 420).

<sup>12</sup> In der Umschrift fehlt 用.

Nan-chung und aus der Mond- und Zirkel-Angabe<sup>1</sup> das Jahr 812 v. Chr. als das Jahr der Entstehung des Ting angenommen<sup>2</sup>. Das stimmt nun nicht, und außerdem machen Ausdrücke wie 圖室 *t'u-shi* usw., die für die ältere Zeit ganz ungewöhnlich sind, die Inschrift sehr verdächtig.

Das Jahr 812 (resp. ein noch älteres Datum) fällt in die Blüte der Bronzekunst der Chou-Dynastie. Entspricht nun unser Ting jenen Werken der Blütezeit?

Die Frage muß mit absoluter Sicherheit verneint werden.

Wir haben den Ting im Jahre 1916 in der Tagessonne und auch unter der Lupe betrachten können. Die Arbeit enttäuscht in jeder Beziehung; der Guß ist so schlecht, wie er nur in der Zeit des Verfalls vorkommt. Der Ansatz der Henkel ist typisch für eine spätere Zeit; die ganz geringe Patina des Stückes rechtfertigt keineswegs seine Versetzung in eine frühe Zeit. Vielmehr darf der Ting mit ziemlicher Sicherheit als ein Erzeugnis der antikisierenden Periode der T'ang - Dynastie angesprochen werden.

Unter den T'angs schwelgte man neben ganz neuen Schöpfungen im persischen und indischen Stil, in Erinnerungen an die klassische Zeit, und Nachahmungen nicht nur der Formen der damaligen Erzeugnisse, sondern auch der Inschriften, waren nichts Seltenes. Bei der intensiven Beschäftigung der Gelehrten mit den Schriften aus der Chou - Periode war es schließlich für den, der ein altes Kultgerät mit Inschrift zu besitzen oder anzufertigen wünschte, nicht allzu schwer, eine Inschrift zu erfinden, die allen Untersuchungen auf Echtheit standhielt.

Im Besitze des Klosters befindet sich der Ting erst seit dem Jahre 1563 und von seinen Vorbesitzern ist nur einer bekannt, so daß die Geschichte des Stückes keinen Anhaltspunkt für seine Versetzung in die Chou-Zeit ergibt; andererseits spricht sie nicht gegen die Zuweisung des Stückes in die T'ang-Dynastie.

Man könnte auf den Gedanken kommen, daß der Ting, den der Verfasser im Jahre 1916 gesehen, nicht identisch sei mit dem, den Hirth 1892 fotografierte, denn es wäre ja schließlich

<sup>1</sup> Vgl. das *Tschou-wu-tschuan-ting-ming-k'ao* 周無專鼎銘攷 des Lo Ming-hiang (Wylie, *Notes* 1901, S. 125), zitiert von Hirth, a. a. O. S. 487, Anm. 2.

<sup>2</sup> Ibid., *Chinese Art*, vol. I, p. 84.

nichts Ungewöhnliches in China, daß wertvolle Bronzen aus Tempeln oder Sammlungen verschwinden, um von gewinnsüchtigen Dienern oder einem sich in Geldverlegenheit befindenden Erben gegen ähnliche Stücke vertauscht zu werden. Aber das 1916 vorhandene Exemplar zeigte deutlich denselben *Gußfehler*, den die Hirthsche Photographie in der Mitte der Abbildung auf den beiden oberen Reihen der *Tao-tieh*-Schuppen<sup>1</sup> und oberhalb derselben aufweist, so daß wir annehmen dürfen, daß es sich hier um dasselbe Stück handelt.

Das Kloster auf der Silberinsel rühmt sich außer des in Rede stehenden Tings noch einiger anderer Schätze, von denen hier eine Bronze zu nennen ist, welche ebenfalls als Chou bezeichnet wird und von welcher im Kloster, ebenso wie von unserem Ting, eine Abbildung mit Zeichenpause verkauft wird. Sie ist eine plumpe Fälschung des 19. Jahrhunderts.

Man braucht andererseits bei Tschên-kiang gar nicht so weit zu gehen, um ein viel besseres Stück eines gewaltigen Ting zu finden; dieses steht im großen Kloster auf der Goldinsel bei Tschên-kiang, die heute durch eine Landverbindung ihren insularen Charakter verloren hat. Aber da der Ting nicht wie sein geringerer Bruder auf der Silberinsel sich mit solch einer, wie wir meinen, falschen Feder einer hochinteressanten Inschrift schmücken kann, so haben die Pinsel schreibfroher Literaten seinen Ruhm der Welt nicht verkündigt.<sup>2</sup>

Bei aller Bewunderung, welche wir für sinologische Forschungen hegen, lehrt uns dieser Fall, wie wir uns hüten müssen, uns allein auf Inschriften zu verlassen. Nur durch die gemeinsame Arbeit des Sinologen und des Kunsthistorikers, mit anderen Worten nur durch die Prüfung der Inschriften und durch den Vergleich ihres Inhalts mit allen anderen Merkmalen für die Beurteilung des Alters des Stückes können wir zu befriedigenden Ergebnissen gelangen.

<sup>1</sup> Denn um *Tao-tieh*-Schuppen handelt es sich hier, wie eine plastische Darstellung des *Tao-tieh* im Cernuschi-Museum in Paris deutlich veranschaulicht, und nicht um ein „kräftiges Schindelmuster“, von dem Münsterberg a. a. O. II, p. 104, spricht.

<sup>2</sup> Der Herausgeber der „Asia major“ wird in einer der nächsten Nummern die interessante Inschrift auf dem großen Ting der Goldinsel einer näheren Betrachtung unterziehen.



Abb. 4. Der Wu-tschuan-ting der Silberinsel  
Originalaufnahme von Prof. Fr. Hirth im Jahre 1892







Abb. 5. Der Wu-tschuan-ting der Silberinsel  
Originalaufnahme von E. A. Voretzsch im Jahre 1916



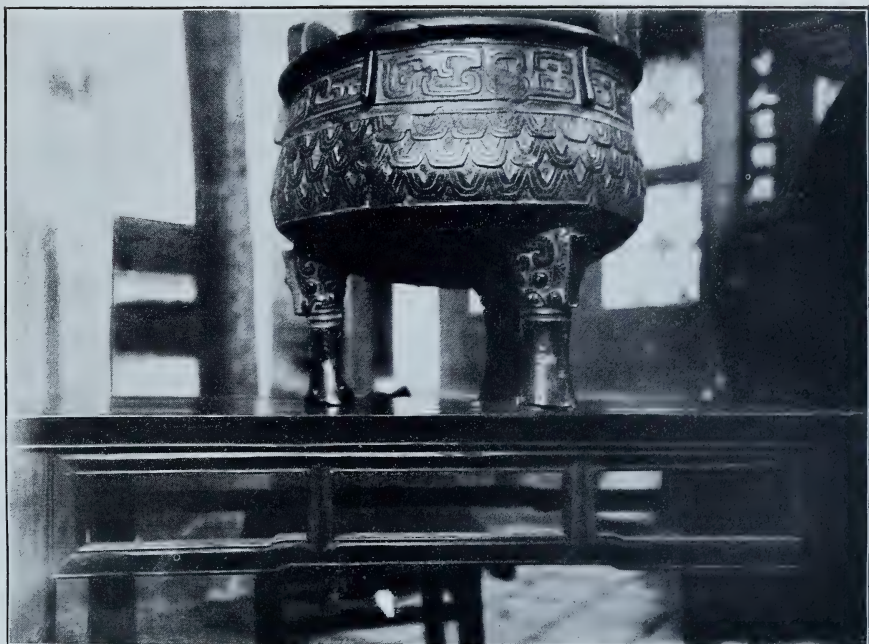


Abb. 6. Der Wu-tschuan-ting der Silberinsel  
Originalaufnahme von E. A. Voretzsch im Jahre 1916.  
(Der Gußfehler ist deutlich sichtbar)







Abb. 7. Der Wu-tschuan-ting der Silberinsel  
Originalaufnahme von E. A. Voretzsch im Jahre 1916  
(Der Gußfehler und die Inschrift sind deutlich sichtbar)





Abb. 8. Der Wu-tschuan-ting der Silberinsel

Originalaufnahme von E. A. Voretzsch im Jahre 1916

(Von unten gesehen. Man sieht die Gußnaben)







Abb. 9. Zeichenpause des Ting mit Inschrift auf der Silberinsel  
Fälschlich als Chou bezeichnet



## ON THE CRITICISM, COLLECTION, PURCHASE AND HANDLING OF PICTURES

By ARTHUR WALEY

(From the *Li T'ai Ming Hua Chi* 歷代名畫記, by Chang Yen-yüan 張彥原, ch. 2f., 13.)

Those who have knowledge of calligraphy generally have knowledge of painting as well. From ancient times there have been many collectors of precious things. But a man may have a large collection without possessing discrimination and knowledge. He may have discrimination and knowledge, but handle pictures badly. He may handle them well but not know how to mount them. He may mount them well but not know how to arrange them.

Such are the deficiencies of amateurs.

In the Chêng Kuan<sup>1</sup> and K'ai Yüan<sup>2</sup> periods prosperity had been long established. The Emperors were wise and talented; their ministers were men of great learning and devotion to the arts. They sought out for purchase all the finest treasures, which came to them thick as clouds; so that the Imperial collection; of painting and calligraphy were perfect in every branch. Some wishing to obtain rank or titles made presents to the Emperor. Others in the hope of Imperial reward employed themselves in tracking down masterpieces. Again some families had inherited collections so vast that they were able to style them "*Treasures of Painting and Calligraphy*".

Among such an abundance of material there could not fail to be many works of value; but the sifting of good and bad required great judgment. So it happened that in ignorant hands even works of modern date became worm-eaten and decayed, while

<sup>1</sup> 627—650 A.D.

<sup>2</sup> 713—742 A.D.



under fortunate circumstances works of remote antiquity remained in perfect condition. Thus masterpieces of the Chin<sup>1</sup> and Sung<sup>2</sup> dynasties sometimes appear as fresh as if they had just been painted; the lapse of several hundred years has scarcely impaired paper, silk, or colours. Yet some paintings of the K'ai Yüan and T'ien Pao<sup>3</sup> periods are already completely ruined; they may well be called "treasures that have not found their niche".

The earth will always yield its metals and the streams their pearls; but one day there will be no more fine paintings left in China, for great masters are not born twice. How lamentable a thought! Some owners, unable to appreciate their pictures, find it too much trouble ever to look at them. Others, by continually rolling and unrolling them carelessly, strain and twist them till they are quite destroyed. Again, in the hands of an owner who cannot mount and repair it properly a picture becomes more and more tattered every time it is handled. Hence the sad result that genuine masterpieces have grown increasingly rare.

Scrolls and paintings ought not to be lightly entrusted to any but experts. They ought not to be looked at near a fire nor by a candle nor on a windy day, nor by one who has just been eating or drinking sticky substances, till he has washed his hands. Huan Hsüan<sup>4</sup> was passionately fond of his paintings and scrolls and always showed them to visitors. One day a boorish guest who had been eating *han-chü*<sup>5</sup> fingered the pictures and left great slimy marks upon them. Hsüan was bitterly distressed and from that day made all those who wished to see his paintings first wash their hands.

For looking at pictures a flat table should be provided which should be carefully swept before they are unrolled. For large upright paintings a peg should be made from which they may be hung. Pictures and scrolls ought to be unrolled from time to time as a protection against worms and damp.

<sup>1</sup> 265—419 A.D.

<sup>2</sup> 420—477 A.D.

<sup>3</sup> 742—756 A.D.

<sup>4</sup> 369—404 A.D., a patron of Ku K'ai-chih, 顧愷之.

<sup>5</sup> Cakes cooked in butter.

I myself have been employed since my youth in seeking out lost and forgotten masterpieces and have laboured night and day to perfect myself in the principles of connoisseurship, appreciation, right handling and mounting of pictures. Whenever I obtained a roll or flat-painting I at once set to work to stitch and repair it and would spend a whole day in such ministrations. Where necessary I would even waste old clothes or use up the family rice.

My wife, children and servants all made game of me saying "What is the use of spending the day in such unprofitable pursuits?" Then I would sigh and say "If I did not follow unprofitable pursuits, how could I gladden the limited span of my life?", and my attachment to this pastime became deeper and deeper.

Recently, since my illness, enjoying on fine mornings the quiet view at my bamboo window or on my pine-tree verandah, I have "Deemed a thousand chariots a small thing and a single gourd too burdensome a tie". I have discarded all other unnecessary possessions but still have not forgotten my love of writings and pictures, and often when I have been too ill to speak I have still had pleasure in looking at them.

It has been my constant regret that I have never been able to get a glimpse of the Imperial Collections, which would have greatly widened my knowledge of painting and calligraphy.

Moreover, private collectors are very loath to lend, and since so few specimens of ancient calligraphy exist I have been unable, through lack of classic models, to form my letters in the correct style. To fall short in this way of my family reputation has been the grief of my life.

In the case of paintings also, the specimens I have obtained have often been inferior to the conception I had formed of the painters and have only sufficed to minister to my private enjoyment.

But should the wise man allow the struggle for profit and fame to seethe continually in his breast? In ancient times T'ao<sup>2</sup> the Recluse made the following appeal to the Emperor Wu of the

<sup>1</sup> 不爲無益之事。則安能悅有涯之生。 There is an epigrammatic force in the original which is lost in translation.

<sup>2</sup> His grandfather had been a famous collector and connoisseur.

<sup>1</sup> T'ao Hung-ching, 451—536 A.D.

Liang dynasty: "The researches of your foolish servant have certainly been of wide extent, but I regret to say they have not yet reached perfection. I am bitterly tormented by lack of books and would gladly be appointed second-class secretary to the Librarian that I might, though late, enjoy the sight of clerkly and ceremonial writing. I envy even the copyists of the Record Office. Though a man in the brief decades of his span cannot extend his knowledge so as to embrace the whole of Heaven and Earth, yet that his time should be wholly spent in gratification of the five lusts were indeed a matter for shame. I would rather be a cultivated devil than a boorish fairy."

Such was the opinion of T'ao the Recluse. Henceforward he applied himself with subtile genius both to calligraphy and painting. Why then should a humble creature like myself think it necessary to overcome my passion for these two arts?

(The text here used is the edition published by the *Chi Ku Ko* 汲古閣; the book was kindly lent to me by Dr. Oswald Sirén.)

ARTHUR WALEY

## THE LIFE OF NĀGĀRJUNA FROM TIBETAN AND CHINESE SOURCES

By M. WALLESER

### I. Tibetan Sources

The systematic development of the thought of voidness laid down in the *Prajñāpāramitā Sūtras*<sup>1</sup> is brought into junction with the name of a man of whom we cannot even positively say that he has really existed, still less that he is the author of the works ascribed to him: this name is Nāgārjuna. Indeed, we do not lack news about him either in Tibetan or in Chinese literature. Correspondingly to the extraordinary significance which the "*Middle Course Teaching*" ascribed to his ingeniousness has gained in the countries of the so-called Northern Buddhism, the interest in his person is uncommonly great. But this interest is displayed more by the invention of legendary traits than in the research of historical facts which are undoubtedly hidden behind the older accounts of the origin of the Mahāyāna.

The respective reports of the Tibetan sources are specially detailed. Here Nāgārjuna appears to us above all as the great sorcerer, a figure into which he has been changed seemingly under the influence of the Tantra-school that became from the ninth century more and more influential. As a sorcerer he is glorified in the text *Grub-thob brgyad-cu-rtsa-bshihi rnam-thar*<sup>2</sup> rendered recently into German by A. Grünwedel under the title "*Die Ge-*

<sup>1</sup> See my "*Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis*" (Quellen der Religionsgeschichte, ed. by authority of the religio-histor. Commission of the Roy-Society of Sciences at Göttingen), 1914.

<sup>2</sup> *Tanjur rgyud* (edition of s Nar-thang), vol. 86 (lu), f. 1—34 b. See Grünwedel l. c. p. 138; P. Cordier, *Catalogue du Fonds tibétain de la Bibl. Nat.* 2e partie Paris, 1909, p. 230 et seq.



*schichte der 84 Zauberer (Mahāsiddhas)*”<sup>1</sup> and which refers back to an unknown Sanskrit original<sup>2</sup>. In the same sense and in similar connection he is mentioned in the *dPag-bsam-ljon-bzan* of *Sum-pha mkhan-po ye-ces dpal-hbyor* p. 121 et seq. According to this, Nāgārjuna who had sprung from a Brahmin caste is said to have received the magic powers (*siddhi*) from the Tārā during his stay at Kahora, a part of Kāñcī (of to-day Conjeeveram) in Eastern India, thereupon to have gone away at a time of general distress, after having surrendered all his possessions in favour of the Brahmins of Kahora and to have proceeded over the Śītavana (near Rājagṛha) to Nālanda where he became a monk and attained the zenith of his knowledge in the five sciences. Hereupon, from aversion to preaching he enchanted the Tārā and beheld her countenance. When also here accommodation and food became short, he returned to his native soil, went later again to Rājagṛha where he remained twelve years, then to mount Ghaṇṭāśaila and herefrom to the Śrīparvata in the south where he spent the rest of his long life.

Particulars are to be found in this connection on his relations with Śālabhadra<sup>3</sup> transformed by him into a king from an Ābhīra (ba-glañ-rdsi). If there be a confusion, as I presume, with the South-Indian king Śātavāhana<sup>4</sup> who is often brought also in other accounts in connection with Nāgārjuna, that much may perhaps be taken from the legendary report of the Grub-thob that this personality represents the founder of the Śātavāhana Dynasty and not one of his successors all of whom have this name at least as surname. As the life of Nāgārjuna has been, according to these legends, a chain of magical

<sup>1</sup> Baessler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde. Vol. V, fasc. 4/5 (Leipzig, 1916) p. 161.

<sup>2</sup> In the *dPag-bsam-ljon-bzang*, ed. by Śrī Candra Dās (Calcutta 1908) it is mentioned on p. 131 that the author was one of the pupils of Vajrāsana (rdorje gdan-pa). According to p. 119 of the same text Vajrāsana was the spiritual teacher of Rājā Nayapāla of Bengal under whose reign Atīṣa left the Vikramaśīla monastery in Magadha (1042 A. D., see V. A. Smith, *Early History of India*. 2nd ed., 1908, p. 368), in order to work in Tibet for the propagation of Buddhism.—Nayapāla ascended the throne 1030—1033 A. D., see *Journal As. Soc. Bengal* 1900 (vol. 69), p. 190.

<sup>3</sup> Grünwedel, *l. c.* renders the name by Śālabhāṇḍa.

<sup>4</sup> See Huber, *Bulletin de l'Ecole franç. d'Extr.-Orient* 1906 VI; Max Müller, *Journal Pali Text Soc.* 1883 p. 72; Takakusu, *I-tsing* p. 159.

adventures, so also his death: God Brahman transformed himself into a *Brāhmaṇa*, asked for the Ācārya's head and obtained it as the Ācārya himself promised to give it. He killed himself by cutting-off his head with a blade of *kuśa*.

Much more detailed than this legendary account which indirectly goes back to Indian sources and which thereby in spite of many historically impossible details deserves attention, are the equally legendary reports which Śrī Candra Dās has published in *the Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 51, Part 1 (1882), p. 115. Unfortunately he has neglected to mention his sources so that one may presume that he has thrown the various traditions together and thereby rendered the already confused tradition more contradictory and untenable still than it may have been by the separate accounts.

His very information about the time of Nāgārjuna's<sup>1</sup> birth should be met with the greatest doubt when referring to the rendering of the Tibetan sources. Tāranātha's "*Geschichte des Buddhismus in Indien*" (*rgya-gar chos-hbyun*) on p. 54 of the Tibetan text, p. 68 of the German translation agrees with Sum-pa mkhan-po ye-ṣes dpal-hbyor's historical work *dPag-bsam-ljon bzan* p. 84 in so far as Nāgārjuna is supposed to have appeared in the country of Bhaṅgala only after the presence of king Haricandra, the first of the *Candra* family, Śrī-Saraha or Rāhula having been contemporary with him. It must however be stated this chronological statement of our Tibetan sources is most doubtful, as it is not possible to identify that Candra prince with Sandrokokottos, the contemporary of Alexander the Great, but on the other hand the founder of the *Gupta* Dynasty which began 308 A. D.<sup>2</sup> can well be placed hundred years after Nāgārjuna. In this case Nāgārjuna must have lived in the third century A. D. which is not unlikely having regard to other reports of his co-existence with the kings Kaniṣka and Śātavāhana. Candra Dās would like to identify the above mentioned Candragupta with the founder of the *Maurya* Dynasty and proposes to

<sup>1</sup> L. c. p. 115: "According to the Tibetan historians who wrote on the authority of Indian histories, he was born a century before Candragupta's accession to the throne of Magadha."

<sup>2</sup> See V. A. Smith, *Early History of India*. 2nd ed. p. 265.

place Nāgārjuna's life more than a century after Alexander's invasion of India, whilst thus altering his own informations. He must however admit that there can be no certainty about Nāgārjuna's time as long as we cannot obtain possession of the Indian historians of Buddhist time<sup>1</sup>.

It has to be agreed even to-day that an exact fixing of Nāgārjuna's lifetime must remain entirely doubtful having regard to the contradictory nature of the tradition, always supposing that a writer of this name has existed at all.

The life of Nāgārjuna according to Śrī Candra Dās' reports may be summed up in the following manner. He was born in the land of Vidarbha<sup>2</sup> as the son of a wealthy Brahman who had remained childless for many years. Astrologers were called to investigate the child's fate, but they found that the child could only have a span of seven years. Before the end of the seventh year his parents sent him by a servant to a secluded place in order to be spared the painful sight of the predicted death. Here the Mahābodhisattva Avalokiteśvara Khasarpaṇa visited him in disguise and counselled him to repair to the large monastery Nāleन्द्रa in Magadha, and the child responded. At the suggestion of the High Priest of Nāleन्द्रa, Śrī Saraha Bhaddra, he became a monk, and he succeeded by special veneration of the Buddha Aparimitāyuh—apparently the same to whom the *Aparimitāyur-dhārāṇī*<sup>3</sup> is addressed—to escape death at the fateful moment. The next years were devoted to religious studies; later his enchantment of the Goddess Chaṇḍikā by whose aid the numerous priests were provided with food, plays a considerable rôle. But in various other magical ways he obtained their means of livelihood. He contradicted the doctrines of the Brahmans and taught the monks of Nāleन्द्रa. The Nāgas used to attend his sermons in the form of young boys. Their participation at his instruction was so large that they invited him to their dwelling place where he resided three months. They begged him to take up his permanent domicile in the domain of the Nāgas which

<sup>1</sup> *L. c.* p. 115.

<sup>2</sup> Now called: Berar.

<sup>3</sup> See *Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram*, ed. by M. Walleser, Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. Heidelberg, 1916.



he declined saying that he had to propagate the holy doctrine at Jambudvīpa. When leaving he promised to return some time to them. He went back to Nāleṇdra with costly presents, with jewels of immense value, and with the religious work called the *Nāgasāhasrikā*. On account of his connections with the Nāgas he received the name of "Nāgārjuna". Other travels took him to the land of Rāḍhā where he founded many chapels and Caityas, to Uttarakuru into the town of Salama or Salamana, where he predicted a boy called Jetaka that he would once become a king which after three months really took place. After the death of the Saraha Bhadrā he became in his stead High Priest at Nāleṇdra and brought to maturity the *Mādhyamika*-philosophy which had only been sketched by his teacher Saraha.

Although he was the head of the now spreading *Mahāyāna* sect, he also troubled about the well-being of the Śrāvakas or the followers of the Hīnayāna as the older doctrine was henceforth called. In his own community he introduced sharp discipline and expelled 8000 monks whose moral purity was suspected.

By these means he became the acknowledged head of the whole Buddhist church. At that time the germ of a third division among his followers became visible which later led to the formation of the *Yogācāra* School. Under Nāgārjuna's patriarchate Nāleṇdra flourished more and more and soon obscured entirely the splendour of Vajrāsana (Buddhagayā), the main seat of the followers of the "lower vehicle" (*Hīnayāna*). The kings Muṇja of Oṭiṣa (Orissa) and king Bhojadeva of Dhāra in Malva were converted with thousands of their subjects to Buddhism under Nāgārjuna's influence who composed many works on the *Mādhyamika* Philosophy, such as the *Mūla-jñāna*<sup>1</sup>, the sixth collection of knowledge<sup>2</sup>, the *Dharma-dhātu-stotra*, the *Sūtra-saṅgraha*. In the later part of his life Nāgārjuna visited Dakṣiṇāpātha (Southern India) where he became a friend of king dGe-byed (Śaṅkara). By a common vow they were united to life and death. Nāgārjuna's

<sup>1</sup> I. e. The *Mādhyamika-kārikā*. See M. Walleser, *Buddhist. Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung*, Teil II u. III.

<sup>2</sup> Sixth assemblage of *vidyā*. Should there not be a confusion with the *Yukti-ṣaṣṭikam*, the "Sixty Arguments" which is generally called the second of Nāgārjuna's five "Collections of Rules"? (See Wassiljew's note on p. 302 of Schiefner's translation of *Tāranātha*.)



long life was thus communicated to the king whose last born son—his elder brothers having preceded him in death—obtained the sovereignty by making Nāgārjuna consent to his own death. Thereupon the prince severed the holy man's head by a stroke with a *Kuśa*-blade from the body.

As stated, Śrī Candra Dās has omitted to mention the sources for this account of the life of Nāgārjuna, but they may have been taken for a part from the *Dub-thah-sel-kyi-me-loñ* from which the other texts in the article are for the greater part derived<sup>1</sup>. Details are also to be found in Tāranātha's historical works: "*History of Buddhism in India*" (*rgya-gar chos-hbyun*) and the "*Book of the Seven Revelations*" (*bkah-babs-bdun-ldan*). Both supplement each other, as Tāranātha refers in the "*History of Buddhism*" which was published later<sup>2</sup> on p. 58 of the Tibetan text, p. 73 of the German translation to the history of Nāgārjuna's life contained in the earlier work. It would not be correct to assume that both texts contain an unbroken presentation of Nāgārjuna's life, for they clearly go back to different sources. The earlier work is based on the tradition of the Tantras schools whilst the later one rests upon almost purely historical works such as those of the Tibetan *Bu-ston*.

But how did the life of Nāgārjuna pass according to the older of Tāranātha's two mentioned works? The Tibetan text (p. 2 et seq.) reports as follows<sup>3</sup>:

Nāgārjuna, a pupil of Rāhula<sup>4</sup>, was born at Vaidarbha in the South. By descent he was a Brahman. Immediately after his birth the astrologers foretold that, if hundred monks (*bhikṣu*), hundred Brahmans and hundred common people would be invited to the feast<sup>5</sup>, he then would live seven years, seven months and

<sup>1</sup> For this text see *Journal As. Soc. Bengal*, vol. L, p. 187, note 1.

<sup>2</sup> According to Śrī Candra Dās, *bkah-babs-bdun-ldan*, Introd. p. II, 1607 A. D.

<sup>3</sup> See Tāranātha's *Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der sieben Inspirationen*. Übersetzt von A. Grünwedel (*Bibliotheca Buddhica*, St. P.), p. 12 et seq.

<sup>4</sup> According to the same tib. text, p. 2 from above, his teachers in ascending line were: Sthavira Kṛṣṇa (*gnas-brtan nag-po*), Bhadanta Aśvaghoṣa (*btsun-ṣa rta-skad*), Upagupta (*ñer-sbas*).

<sup>5</sup> According to the above mentioned account of Śrī Candra Dās, this invitation took place before the birth of the child after the father who had remained childless for many years had had the vision that he would only get a son if he made a present to one hundred Brahmans and treated them festively.

seven days; a longer span of life would not be possible. His parents thereupon acted in the following manner. When the given time was about to end they sent the boy on a journey to other places, until he arrived at Nālanda; the Ācārya (*mkhan-po*) Rāhula said, if he would murmur the Mantra of the immeasurable life (*aparimitāyur-dhāraṇī*) he would have a long (properly "good") life. Thus he entered the holy order and learned the *Pitakas* of the great and little Vehicles (*yāna*) and all sciences. Then he attained the charms (*siddhi*) of Mahā-mayūrī<sup>1</sup>, of Kurukullā<sup>2</sup>, of the nine Yakṣiṇīs, of Mahā-kāla, besides many charms (*siddhi*) such as those of the beads, of the eye-medicine, of the sword, of the swiftness of foot, of the elixir of life, of the treasure finding, of the complete destruction, of the restoration<sup>3</sup>. Non-beings such as Yakṣas and Nāgas were subdued to him. Especially after having attained the elixir of life he received a diamond body<sup>4</sup>, he is also said to have become efficient in magic powers (*ṛddhi*) and clairvoyance (*abhijñā*).

Further it is told how Nāgārjuna obtained all sorts of Siddhi (charms), how he made essence of gold at the outbreak of a famine and exchanged the grains of gold for corn in far-off countries free from famine and thus provided the community (*saṅgha*) with means of subsistence. In vain had the Ācārya Rāhula-bhadra tried to magically produce rain by conjuring Tārā; when he saw at the end of twelve years the fields still desolate, he believed this was due the little compassion which Nāgārjuna showed towards living beings and which he thought in contradiction with the conduct of a Bodhisattva. Therefore he imposed upon him as penance the establishment of 108 monasteries (*vihāra*), 1000 temples and 10,000 Caityas. As Nāgārjuna saw that this was impossible for a single *Bhikṣu*, he sent for gold as building material by *Yakṣas* from Jambhala; being obliged to get Nāgas as workmen, he thought it was necessary to put confidence into the Nāgas, so he called by the Mantra of the Kurukullā the daughter of the

<sup>1</sup> One of the five tutelary goddesses.

<sup>2</sup> One of the goddesses associated with Kuvera, the deity of riches.

<sup>3</sup> See Wassiljew's note in Schiefner's German translation of *Tāranātha* p. 304 to p. 73, l. 25.

<sup>4</sup> I read *hgyur* instead of *rgyur* p. 3, l. 9.

Nāga King Takṣaka with her suite. When two women with their large suite appeared to listen to the sermon of the law (*dharma*) at the community (*saṅgha*), the place became filled by a profuse scent of sandal wood, and when they had left again that scent also vanished. This took often place. When he was asked: "What is there?" they replied: "We are the daughters of the Nāga Takṣaka. In order to protect ourselves from pollution by men we are covered by dust of the best sandel wood." He then wanted to make a statue of the Tārā from such sandal wood, and for this purpose the supply of sandal wood was necessary. "Although you are required, he said, for the building of my *Vihāra* and *Caitya*, yet you must say so to your father and come again." Then the two said to each other: "If the Ācārya himself will come to the Nāga country, verbal instructions will be given by the Nāga king; it cannot be achieved otherwise." Seeing great advantage in providing the *Śatasāhasrikā-prajñā-pāramitā* for Nāgas and men, he proceeded to the country of the serpents (*nāga*).

It is told in some stories that he was a *Bhikṣu* who had seen the face of the past Buddhas, Kāśyapa, Kanakamuni, etc. As one thus can say of him that he had seen great things in another incarnation, he became great himself. Many Arhats of the teaching of the Bhagavat Śākya-muni who lived in this sanctuary of the Nāgas asked him: We are Arhats, but you are a man affected with the three poisons<sup>1</sup>. Why do you not suffer from the poison of the Nāgas? Then he replied: I have found the spell of the Mahā-mayūrī.

Some other story relates: When he had told them after the announcement of Buddha that all things (*dharma*) were established as incorporeal while most Bhikṣus on earth contested this, he asked them: How then do you consider this yourself? Is the real existence (*svabhāva*) of things (*dharma*) your view? He likewise told them that Buddha had prophesied that later there would be but few *Bhikṣus* affected with this not freed (properly "dependent", *dmigs-pa*) view and that the *Madhyamaka*-conceptions ought [not] to exist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Dveṣa* (aversion), *lobha* (avidity), *moha* (delusion).

<sup>2</sup> *Dbu-ma-pa-rnams-kyis bcos-pa min-na ruñ-ño*. The translation is doubtful.

He remained there a long time announcing the law (*dharma*) to the Nāgas. He procured the complete *Prajñāpāramitā*, *Dhāraṇī*s and many works of logic<sup>1</sup>.

When it is said that some of the verses (*pāda*) of the *Satasāhasrikā-prajñā* had not been communicated by the Nāgas, as—so it was told—the time was not yet fulfilled, when enemies of the good law (*sad-dharma*) would arise three times, the last ones were indeed announced (by Buddha)<sup>2</sup>, but three chapters of the Chinese *Satasāhasrikā-prajñāpāramitā* are taken from the one of twenty thousand (*Sloka*s)<sup>3</sup>.

Then he came again to the surface of the earth. He now began many text books (*śāstra*) such as the collections of law<sup>4</sup>, etc. Bhikṣu Śāṅkara and all others who hated the *Mahāyāna* were refuted by him in dispute. But when the enquiries made by Bhikṣu Sendhapa<sup>5</sup> and many other discussions appeared opposing the *Mahāyāna*, he collected all copies (*dpe*?) and hid them under the earth.

Contending again in the South in the Town called Jaṭāsaṅghāta<sup>6</sup> against five hundred *Tīrthikas*, he subjected them to his doctrine. In this way he erected a temple and a Caitya; the Caitya built by the Ācārya was to be seen from all directions. Thus he made the teaching of the *Mahāyāna* shine like the sun.

Many mountains like the Bell-rock (*ghanṭāśaila*) and in the north the Dhiṅkoṭa he wanted to turn to gold, but the venerable Tārā prevented him from it saying there would be a fight for it one day. However it is reported that many gold mines came into existence, or at least that the stones were turned to golden colour.

<sup>1</sup> *gzunṣ dan rtog-paḥ rigs du-ma spyān-draṅs*.

<sup>2</sup> *Phyi-ma-dag gsum, hbum rgya-nag-paḥi shabs-kyi lehu gsum ni ŋi-khri-nas draṅs-paḥo*.

<sup>3</sup> Sanskrit *Pañca-vimśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā*. Grünwedel (perhaps from Jaeschke), "P. in twenty-eight thousand *Sloka*s".

<sup>4</sup> *Rig-tshogs-la sogs-paḥi bstan-bcos kyaṅ maṅ-du brtsams*. Grünwedel: "Er arbeitete dann viel an ketzerischen Handbüchern, z. B. den zur Veda-Klasse gehörigen." No doubt *rig-tshogs* is synonymous with *rigs-paḥi tshogs-sde*, the five fundamental works on the *Madhyamaka* doctrine which are ascribed to Nāgārjuna. See Wassiljew in Schiefner's translation of *Tāra-nātha*, German edition p. 302 (to p. 71, l. 26), *dPag-bsam ljon-bzaṅ*, p. 47 below.

<sup>5</sup> One may have to translate: Bhikṣus from the Indus region (*saindhava*) instead of Bhikṣu Sendhapa or Sendhava.

<sup>6</sup> But comp. Grünwedel's note *ibid.* on p. 17, n. 2.



When he was on his way one day and found many children at play, he prophesied that one of them would become a king; then he proceeded to the Uttarakurus in the north; in another part of the world (*dvīpa*) and in the abode of the inhuman beings (*amanuṣya*) he remained twelve years. On his return to Jambudvīpa that former child was king by the name of Sadvāhana<sup>1</sup>. He showed reverence to the Ācārya. Later the king obtained, having followed the advice of the Ācārya, the elixir of life and *Yakṣas* as servants. In order to house the *Bhikṣus* he erected five hundred *Vihāras*. Some time later he stayed on the mountain of salvation (Śrī-parvata) for two hundred years with a body of *Yakṣinīs* and practiced exorcism (*mantra*); he also obtained the thirty-two marks (of a Buddha) on his body.

As later on he gave away his head he is reported to have lived 71 less than 600 years of the duration of each of half a year.

At that time the youngest son of king Sadvāhana, named Suśakti, said: "*Is the king's son only capable (suśakti) of sovereignty, or is he also in possession of sovereignty (saśakti)?*" As he thus found pleasure at the royal rule, his mother remarked: "Your father is endowed with a blessing, he is believed to have as long a span of life as the Ācārya. Since the Ācārya possesses a diamond (*vajra*) body, he cannot die. The former sons of the king are dead without having obtained the royal government; sons and even grand-sons have passed away." This distressed his mind, but his mother told him: "There is a means. The Ācārya being a *Bodhi-sattva* he will consent if you will ask him for his head, and so when after the death of the Ācārya the king also will die, the government will fall to you." Thereupon the prince went to the Śrī-parvata and begged him for his head. Remembering that he had some time in the past cut off the head of a living being (*jīva*) with green grass, he allowed himself to be beheaded by a *Kuśa* grass, when at the same time the words were heard: "I am going from here to Sukhāvatī, but later I shall move again into this body." Thereupon the world began to tremble and it is stated that a twelve years' famine had taken place. The prince was afraid that the Ācārya might, having obtained the elixir of life,

<sup>1</sup> Schiefner, Grünwedel and others: "Udayana" (*bde-spyod*).

unite again (viz. with his body) and carried the head many miles from the place of the cutting off. But here it was taken away by a *Yakṣinī*. Having placed the head on a large rock, it fell to pieces and bodies of stone (statues) of five Avalokiteśvara gods became visible. For the head as well as the body of each a temple was erected by the Yakṣinī as donor<sup>1</sup>. The intervening space between both used to be four miles apart, but at the present time it is said to be not even one hearing distance.

In this quite legendary biography of Nāgārjuna perhaps only the names of his place of birth and of the places of his later residence show some traces of historical truth, may be also the accounts of Nāgārjuna's relations to the legendary South Indian king bDe-byed or dDe-spyod who can be construed as Śaṅkara or as Udayana<sup>2</sup> or as Sadvāhana<sup>3</sup> and this biography is now placed by the reference in Tāranātha's "*History*" p. 58 (p. 73 of the German translation) within the frame of spiritual development, as it is sketched by this late-Tibetan writer in this his chief work by which alone he was known until recently to occidental research.

According to this biography, the origin of *Mahāyāna* goes back far behind Nāgārjuna's time so that he cannot by any means be considered as the founder of this branch. This is a point of great importance on which Tāranātha does not stand in opposition to any other of our sources. Soon after the time of Mahāpadma<sup>4</sup> under the reign of Candragupta—this can only be the famous contemporary of Alexander the Great—a *Mahāyāna* book is said to have been issued, after the opinion of the Sautrāntikas the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā<sup>5</sup> but according to the contention of the Tantra school the Tattvasaṅgraha<sup>6</sup>. If we may trust the reports of Tāranātha it was only after the council

<sup>1</sup> Or proprietress (*kṣiti-pati*).

<sup>2</sup> Schiefner's rendering p. 72, note 2, and p. 2, note 2.

<sup>3</sup> Here *sat* would correspond to the Tibetan *dbe*, "happy", "good" and *vāhana* to the Tibetan *spyod* "walking", "conducting oneself".

<sup>4</sup> See V. A. Smith, *Early History* p. 36, 116: Mahāpadma reigned from 371 to about 322 B. C.

<sup>5</sup> At this opinion so much may be correct that the Aṣṭasāhasrikā is the oldest written production of the purely negative school of Buddhism.

<sup>6</sup> By this we have to accept the text in the *bKah-hgyur rgyud*, vol. VIII. f. 213—440. See Csoma, *Asiatic Researches*, vol. XX, p. 502.

which took place under Kaniṣka that various *Mahāyāna* texts were composed and recited by some *Bhikṣus* without any dispute with the followers of the older doctrine taking place<sup>1</sup>. It was, however, only under king Kaniṣka's son that the teaching of *Mahāyāna* advanced to greater extent. As the first who took up the doctrine of *Mahāyāna* the *Sthavira Arhat Nanda* who was a native of the Aṅga country is mentioned<sup>2</sup>.

About this time a large number of friends of virtue suddenly arose in various parts who taught the *Mahāyāna*; all of them had heard the creed from Āryāvālokiteśvara, Guhyapati, Mañjuśrī, Maitreya separately and had separately obtained the *Samādhi* of the stream of the doctrine; there appeared the *Mahābhādanta Avitarka*, *Vigatārāgadhvaṇa*, *Divyākaraḡupta*, *Rahulamitra*, *Jñānātala*, the great *Upāsaka Saṅgātala* and the other teachers of the law, 500 in number. At that time were also issued the manual *Ratnakūṭa* which contained 100 000 *ślokas* in 1000 chapters, the *Avatamsaka*<sup>3</sup> which likewise contained 100 000 *ślokas* in 1000 *prakaraṇas*, the *Laṅkāvatāra*<sup>4</sup> containing 25 000 *ślokas*, the *Ghanavyūha*<sup>5</sup> with 12 000 *ślokas*, the *Dharmasaṅgīti*<sup>6</sup> with 12 000 *ślokas*, as well as many other works, partly *Sūtras* which were obtained from the *Devas*, *Nāgas*, *Gandharvas*, *Rākṣasas* in various regions mostly from the land of the *Nāgas*<sup>7</sup>.

We now hear that royal patronage and sympathy are extended to the new movement: king Laḡṣāśva is stated to have erected on the top of the Abhu mountain five hundred *Vihāras* for the five hundred interpreters of the law who produced those books, to have appointed to each of them a promulgator of the law, and himself to have induced the kinsmen of those around him to enter the holy order. He then caused the *Mahāyāna-Sūtras* then existing to be laid down in writing, besides numerous new works were composed by those *Bhikṣus*; "they were of irresistible intellect, had acquired

<sup>1</sup> L. c. Tibetan edition p. 48 (German p. 61).

<sup>2</sup> L. c. p. 50 (German ed. p. 62).

<sup>3</sup> *Nanjo* No. 87. 88. 89; see Watanabe J. R. A. S. 1907 p. 663.

<sup>4</sup> This text has undoubtedly been composed only after Nāgārjuna; see J. R. A. S. 1905 p. 831 et seq.

<sup>5</sup> *Nanjo* No. 444. 971.

<sup>6</sup> *Nanjo* No. 426. T. E. V. 7.

<sup>7</sup> L. c. p. 50 (German ed. p. 63).

patience, and each one of them displayed supernatural strength and clear knowledge." Most significant for the inward superiority of the new sect opposed to the older point of view is the remark that the *Śrāvakas* could not suppress them, although the followers in the 18 various schools had entered the holy order and lived together with them and though there were amongst thousands of *Śrāvakas* but few *Mahāyāna* teachers. When the fame of *Mahāyāna* spread more and more they tried to work against it by saying the *Mahāyāna* doctrine was not the word of the Buddha. It may be considered as a protest against this when the followers of *Mahāyāna* erected eight *Vihāras* at the native place of Śāriputra, according to Buddha's own declaration the wisest of his disciples, at Nāleन्द्रa (Nālanda) and deposited here all the works of *Mahāyāna*. To the time of the founder of the *Gupta* Dynasty whom Tāranātha calls *Haricandra* (Tibetan edition p. 54, German translation p. 68) we however accept its third representative, Candragupta, the founder of the *Gupta* era<sup>1</sup>, belongs the activity of Śrī Saraha and Rāhula-bhadra. The latter appears to have been of special importance to the development of *Mahāyāna* in so far as he is supposed to be Nāgārjuna's immediate predecessor as "guardian of the law". This would cause us to advance Nāgārjuna's life time up to the middle of the fourth century A. D., if the contemporary existence of Nāgārjuna and Sadvāhana (Śātavāhana) noted by Tāranātha in agreement with the Chinese sources would not refer us to the epoch of the subjection of Kṣaharata Nahapāna<sup>2</sup> by the *Andhra* king Vilivāyākura II<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> See V. A. Smith, *Early History*, 2nd ed., p. 265; Rapson, *Indian Coins* p. 24.

<sup>2</sup> Bhandarkar's view is that the initial year of the *Śaka* era marks the date of the *Śaka* victory; see Rapson's *Indian Coins* § 79, p. 23; Oldenberg originally considered the *abhiṣeka* of Kaniṣka at Mathura as starting point of the *Śaka* era (*Numismat. Zeitschr.* 1881, p. 292 et seq.), but now (*Gött. Gel. Nachr.* 1911, p. 427 et seq.) inclines to Boyer's estimation (*Journal Asiat.* 1900 I, p. 579), who places the Kaniṣka era towards the end of the First Century A. D.; see also Fleet, *J. R. A. S.* 1912, p. 785, "Nahapāna... was overthrown by the great Śātavāhana Śātakarṇi king Gautamī-putra-Śrī Śātakarṇi. The *Śaka* era beginning A. D. 78, was certainly founded either by Nahapāna or by Chaṣṭana"; see *J. R. A. S.* 1907 p. 1043, note 2; *l. c.* 1910 p. 821.—Another view is taken by Sten Konow *Z. D. M. G.* vol. 68 (1914) p. 100: "it must then have been Wima Kadphises who extended the empire of the Kuṣāna's to those parts of Western India where we find the Western Kṣātra-



Of Nāgārjuna's personality and his activity we learn from Tāranātha's later work not much more except that he paid attention to the care of the holy places at Buddhagayā, especially of the Bho-tree by fixing stone pillars and taking precautionary measures against inundations. With regard to his literary activity the information is worth noting that he had acquired many *Dhāraṇīs* and the *Śatasāhasrikā-prajñā-pāramitā* which was taken by the Śrāvakas to mean that Nāgārjuna himself had composed the latter work which supposition appears thoroughly well founded having regard to the character of this immense text composed of parts taken verbally from the *Aṣṭasāhasrikā* or of endless repetitions. When Tāranātha adds that after this time no Mahāyāna Sūtras have been added, this appears highly probable, as resting upon the dates of the translations of Indian works into Chinese the *Śatasāhasrikā* is proved to be one of the last, if not the last *Mahāyāna Sūtra*. In connection with the commentary which also is ascribed to Nāgārjuna, it was translated for the first time 402—405 A. D. by Kumārajīva, at a time when the *Mahāyāna* Canon had almost completely been rendered into Chinese.

Of other works by Nāgārjuna Tāranātha mentions the "*Five Collections of Rules*" (*rigs-pahi tshogs lha*) by which title the following texts contained in vol. (*tsa*) XVII of the *bsTan-gyur mDo* are comprised: 1) *Mūla-Mādhyamika-Kārikā*, 2) *Yukti-ṣaṣṭika*, 3) *Śūnyatā-saṭpatti*, 4) *Vigraha-vyāvartanī*, 5) *Vaidalya*<sup>1</sup>.

With this information by Tāranātha agrees that given by *Sum-pha mkhan-po ye-ches dpal-hbyor* in his Buddhist historical work *dPag-bsam ljon-bzan* not only with regard to the contents, but largely to the text also. As to the proper history of the life of Nāgārjuna he particularly refers to the "*History of the 84 Sorcerers*" (*grub-chen gya-bshihi lo-rgyus*) whose statements he repeats to great

pas. This would lead to the conclusion that the Śaka era, which was used by the western *Kṣatrapas*, starts from this conquest". — An other view by J. W. Thomas *J. R. A. S.* 1913. (*The Date of Kanishka*" p. 627 et seq.) p. 635: The Śaka era, commencing A. D. 78, was introduced by Scytho-Parthian satrapas, who presumably were adopting an institution of their suzerain; see item p. 1037. See also Kielhorn, *Ind. Ant.* XXVI, p. 146 et seq.

<sup>2</sup> According to Smith (*l. c.* p. 199) in 126 A. D.

<sup>1</sup> See Wassiljew's note on p. 302 to Schiefner's translation of Tāranātha.

extent. Of special note is the remark which is not taken from the work just mentioned that Nāgārjuna had entered the holy order of the *Sarvāstivādin* Sect at Nāleन्द्रa, as both in his commentary on the *Satasāhasrikā* and the *Mādhyamika-kārikā* the teachings and rules of this school on the whole are laid down, though in a negative sense which is characteristic for the negativist stand-point of *Sūnya-vāda* (p. 85 l. 23). This fact deserves special mention because it would result from this connection of Nāgārjuna with a sect which is not identical with the *Sthavira* school of the *Mahāvihāra* at Anurādhapura familiar to us through the Pali tradition but is rather in opposition to it that the so-called Southern Buddhism—spread from Ceylon—is not affected by Nāgārjuna's polemics. It would therefore be possible that the Singhalese school itself takes up the idea of "voidness" and that either has indeed been in the minds of the founder of the creed (as recently O. Franke tries to prove in an article: "*Negativism in the old Buddhist teaching*", *Festschrift Kuhn* p. 366 et seq.) or that it has been interpreted into the original conception by the authors of the commentaries (*atthakathā*), above all by Buddhaghosa. This negativistic feature has already attracted the notice of the Chinese traveller Hsüan-chuang, and he has observed it in his: "*Buddhist Records of the Western World*". Thus he relates (T.E. XXXV, 7, 56a, 11) in the chapter on Ceylon: the 20 000 men living in a hundred monasteries follow the teaching of the Buddha, in truth the *Sthavira* school of *Mahāyāna*. After two hundred years<sup>1</sup> they separated of their free choice and without authority into two sects. The one called *Mahāvihāravāsins* rejected *Mahāyāna* and followed the teaching of *Hīnayāna*. The other called *Abhaya-giri-vāsins* studied both vehicles (*yāna*) and propagated the "*Three Baskets*" (*Tripiṭaka*). Thus it is said on the occasion of a visit at Buddhagayā that all the thousand monks living in the Mahābodhi-saṅghārāma which was erected by a former king of Ceylon belonged to the *Sthavira* school of *Mahāyāna*. Watters<sup>2</sup>

<sup>1</sup> It should be supplemented: after the introduction of Buddhism into Ceylon. See Beal's *Si yu ki*, II p. 247, n. 19.

<sup>2</sup> II p. 138. "It will be noticed that Yuan-chuang describes the monks of this establishment as *Mahāyānists* of the *Sthavira* school, and he applies the same terms to the Brethren of Ceylon in his account of this island. As the *Sthavira* school is generally represented as belonging to the early and *Hīnayāna* form of

may be correct when assuming that the expression "*Mahāyāna*" at this and other places was used in a special sense. There is no reason why this expression should not be understood in the sense of the *śūnya-vāda*. Even to-day the Buddhist scholars of Ceylon object, to my mind rightly so, to be called the followers of the "*Lower Vehicle*". If I cannot accept the argument conducted by O. Franke in favour of this idea as decisive, yet there are enough places in the Pali Canon which do not admit any other interpretation save the negativistic one<sup>1</sup>. Also in other respects the creed as represented to-day in Ceylon entirely corresponds to the notions of the original *Mahāyāna* which of course must not be confused with the modern eccentricities to be met in Tibet and China. The *Anagārika Dharmapala* (sic) quoted by Suzuki<sup>2</sup> is quite right in his statement that there is no reason why the Buddhism of Ceylon should be considered as Hinayāna while teaching the most exalted and perfect knowledge (*anuttara-samyak-sambodhi*) as well as the six perfections (*pāramitā*)—these two features being considered as characteristic for *Mahāyānism*. He thinks it possible that the so-called *Mahāyāna* exercised great power over the whole of Central India at the time of Nāgārjuna and Āryadeva and that it found its champions on the Lion Island (*Siṃhaladvīpa*) as well. If we cannot perceive clearly at the present state of Buddhist studies how such an influence was possible, it does not preclude that a better knowledge of Sanskrit Buddhism—hereby I chiefly think of the exegetical literature connected with the *Vibhāṣā* and the *Abhidharma-kośa*—shows the threads which lead to Ceylon and the existence of which cannot well be contested having regard to the information by the Chinese travellers. A full disquisition of these points is inevitably to take into consideration the connection with the rest of the eighteen old schools and limit the various dogmatic conceptions by which they differed from each other as well as in respect of *Mahāyāna* more firmly than it has so far been possible.

---

Buddhism it would seem that in these and other passages Yuan-chuang uses the term *Mahāyāna* in a peculiar sense, as has already been stated. At his time many of the Brethren in the Magadha monasteries were evidently *Mahāyānists* in that sense."

<sup>1</sup> See Walleser's *Prajñāpāramitā* p. 6, *Philosoph. Grundlage des ält. Buddhismus* p. 101 et seq.

<sup>2</sup> *Outlines of Mahāyāna Buddhism* p. 3.

This disquisition will have to take place above all in relation to Bhavya's *Tarkajvālā* the fourth chapter (*lehu*) of which is devoted to the discussion of the teachings of the *Śrāvakas*<sup>1</sup>.

We are indebted to the historical work of *Sum-pa mkhan-po ye-ces dpal-hbyor* for something more, that is the communication of two quotations from the canonical literature of Indian Buddhism which contain prophecies about Nāgārjuna, and this proves at once that Nāgārjuna's life time reaches back to the period before the texts in point were composed. They are taken from the *Laṅkāvatāra* and *Mañjuśrī-mūla-tantra*<sup>2</sup>.

There can be no doubt that the part of the *Laṅkāvatāra* which contains this quotation has been added later, and this follows from the fact that the final chapter in question which mentions the prophecies<sup>3</sup> is wanting in the oldest Chinese version by Guṇa-bhadra (Nanjio No. 175, A. D. 443) and is only to be found in the one by Bodhiruci (No. 176, A. D. 513) and Śikṣānanda

<sup>1</sup> *Ñan-thos-kyi de-kho-na-ñid-la hjug-pahi lehu*: Tanjur mdo XIX fol. 152a—211b of the black (sNar-thañ), fol. 157b—218b of the red (Peking) edition. See my "Altere Vedānta", p. 17.

<sup>2</sup> *L. c.* p. 68; the *Laṅkāvatāra* passage much condensed in the Text of the *dPag-bsam-ljon-bzan* according to the sNar-thañ copy of the *bKah-hgyur* in the India Office in London runs as follows:

mgon-po hdas-pahi hog-tu ni // hdsin-par su hgyur bçad-du gsol //  
 bde-gcegs mya-ñan-hdas-pahi hog // tshul-rnams hdsin-par hgyur-ba ste //  
 dus-dag hdas-nas hbyun-ba de // blo-gros chen-po khyed ces byos //  
 lho-phyogs ve-dahi yul du ni // dge-slon dpal-ldan ches grags-pa //  
 de min klu ces bod-par ste // yod-dañ-med-pahi phyogs hjig pa //  
 na-yi theg-pa hjig-rtan-du // bla-med theg-chen rab-bçad-nas //  
 rab-tu-dgah-bahi sa bsgrubs-te // bde-ba-can-du de hgro-ho //

The Sanskrit text restored with the help of this Tibetan parallel from my own copy of the *Laṅkāvatāra* ms. belonging to the *Roy. As. Soc.*: Mss. Hodgson No. 5, f. 129b, l. 3—5, is to be found in the treatise by K. Watanabe, "The Story of *Kalmāṣapāda*", *J. R. A. S.* 1909, p. 310:

*Nirvṛte sugate paścāt kālo 'tīto bhaviṣyati* etc.

The Chinese parallel texts are to be found *T. E.* IV 6, 71a (*Bodhiruci*, Chapt. 18) and *T. E.* IV 6, 114a (*Śikṣānanda*, Chapt. 10); in the oldest translation (by Guṇa-bhadra A. D. 443) this passage is not contained at all, the last two sections of the Sanskrit text being here wanting, moreover the edition of the text being widely divergent.

See also *S. Candra Vidyābhūṣaṇa J. Asiat. Soc. Bengal* 1905, p. 159, Analysis of the *Laṅkāvatāra-sūtra* and *J. R. A. S.* 1905, p. 831ff.

<sup>3</sup> See C. Bendall, *Catalogue of Buddhist Sanskrit Mss.*, Cambridge (1883), p. 21; Burnouf, *Introduction* p. 514ff.



(No. 177, A. D. 700—704) and therefore probably added to the Sanskrit text towards the middle of the fifth century A. D. Another reason for this assertion is that this chapter includes in form of prophecies particulars referring to a much later time, for instance the one mentioned in the *J. R. A. S.* 1905, p. 835:

*Mauryā Nandāś ca Guptāś ca tato Mlecchā nṛpādhamāḥ /  
Mlecchānte śāstra-saṁksobhaḥ śāstrānte ca Kaler yugaḥ //*

To this prophecy must have preceded the invasion of Gandhāra by the “White Huns” (*Ephthalites*) which took place about 465 A. D. and the defeat of Skandagupta about 470 A. D.<sup>1</sup> and probably even the death of Narasiṃha Bālāditya, as at the time of Skandagupta<sup>2</sup> glorified as Vikramāditya by Paramārtha (499—569 A. D.) in his life of Vasubandhu and of his nephew Bālāditya<sup>3</sup> Buddhism enjoyed great favour at the court of the ruling Dynasty. To the same time refers the note on the appearance of Kaliyuga the period of which<sup>4</sup> beginning on the 18th February 3102 B. C. was inaugurated<sup>5</sup> by Āryabhaṭa who belongs to the astronomical school of Pāṭaliputra in the year 499 A. D. or soon after in his chief work Āryabhaṭīya<sup>6</sup>. If that note of the *Laṅkāvatāra-sūtra* on Nāgārjuna takes us to a much older period than may be supposed by the quoted late Tibetan sources, that is to the beginning of the sixth century, or the end of the fifth, yet one has to consider that Nāgāhvaya mentioned in that note may have nothing at all to do with Nāgārjuna. It is true that both Chinese versions, the one by Bodhiruci and the other by Śikṣānanda, render the word by the paraphrase generally used for Nāgārjuna 龍樹 *lung shu*<sup>7</sup> and thereby testify

<sup>1</sup> See V. A. Smith, *Early History of India*, 2nd ed. p. 291, differently Hoernle *J. R. A. S.* 1911, p. 89 ff.

<sup>2</sup> See *The Life of Vasubandhu* by Paramārtha, translated by J. Takakusu. *Toung-p'ao* 1914. Reprint p. 17.

<sup>3</sup> *L. c.* p. 23 by the same “a Study of Paramārtha’s Life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu” *J. R. A. S.* 1905, p. 12: “Vikramāditya must be a king of the Gupta Dynasty, and this king must be Skandagupta who ruled about 452—480 A. D. With his successor whose reign must have begun 481 A. D., or according to some accounts, 490 A. D. the old Gupta Dynasty came to an end”.

<sup>4</sup> See J. F. Fleet, *J. R. A. S.* 1911, p. 112.

<sup>5</sup> See J. F. Fleet, *L. c.* p. 113; the same *J. R. A. S.* 1911, p. 486.

<sup>6</sup> Edited with the commentary of Paramādīśvara by Kern, 1874.

<sup>7</sup> Lit. the Arjuna tree, Pentaptera Arjuna. See Eitel, *Handbook of Buddhism*.

that according to the Indian view this was the right interpretation. However the Tibetan “*de min klu shes bod-pa ste*” permits the rendering “he who is called by the name of Nāga”, and also the Sanskrit compound *Nāgāhvaya* “*Serpent’s call*” not only allows the possibility to take the word such as it is as a proper name, but the name of Nāgāhvaya indeed occurring frequently, for instance, as the name of a famous pupil of Nāgārjuna himself<sup>1</sup>, it also allows the translation: “*the one called Nāga*” or “*the one named Nāga*” so that Nāga would have been his real name, and this is, amongst others, the one of a *Bhikṣu* who defended the five “principles” (t. *ghzi ssk. vastu*<sup>2</sup>). The contesting of these five principles led to the council of Pāṭaliputra and to the separation of the *Mahā-saṅghika* sect (about 137 after Buddha). The latter view is urged by the Tibetan translation, and though it may appear impossible that its author thought of this quite unknown monk of the oldest Buddhist time, yet another bearer of the name of Nāga which was very frequent in compounds may have been in his mind. For this reason the quotation from the *Laṅkāvatāra-sūtra* should not be used without warning for the chronological fixing of Nāgārjuna, especially as the *Laṅkāvatāra* commentary by Jñānaśrī, Tanjur mdo v. 42 (ni) NE fol. 291a:

*Klu hphags sogs-pa mkhas-pa-rnams / tshe rin-ba yañ rñed-pa*  
[hi]-rnams //

presumes the simpler form of “Nāga”.

That by Nāgāhvaya in the *Laṅkāvatāra* passage nobody but Nāgārjuna is meant, may be taken from the quotation in the *Mañjuśrī-mūla-tantra*.

Here also the word compound *klu-shes-de-hbod* would stand for the Sanskrit Nāgāhvaya. That hereby Nāgārjuna is meant, further details which are given of the bearer of the name tend

<sup>1</sup> According to Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus* p. 83 (Tibetan 66) and 86 (Tibetan 68) Nāgāhvaya was a contemporary of Āryadeva and his proper name was Tathāgatabhadra, and at the invitation of the Nāgas went to the Nāga country seven times, and was the author of commentaries to many Mahāyāna Sūtras and the *rNam-rig-gi dbu-ma (Viññāna-madhyā?)*. See Sumpa, *dPag-bsam ljon-bzañ* p. 69: “*klu bos shes kyañ rnam-par grags*” and Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung* p. 101, n. 87.

<sup>2</sup> See L. de la Vallée Poussin *J. R. A. S.* 1910, p. 414.

to show: "That he will appear four hundred years after Nirvāṇa—this is a prediction of the Tathāgata himself—; that he will reach the grade (*bhūmi*) of *Prāmuditā*<sup>1</sup>, live six hundred years, obtain the charm of the *Mahāmayūrī*; attain great splendour, understand the precepts of the law and the significance of incorporeality; after having thrown off his body he will re-appear at *Sukhāvātī*." The whole characteristic entirely agrees with the Tibetan accounts of Nāgārjuna. Even the particulars referring to the temporal difference of Nāgārjuna from the founder of the doctrine agree with another tradition by which according to I-tsing<sup>2</sup> Nāgārjuna is represented as a contemporary of Kaniṣka who himself was put down four hundred years after Buddha<sup>3</sup>.

But the *Mañjuśrī-mūla-tantra* can claim still less than the two later Chinese versions of the *Laṅkāvatāra-sūtra* to be an historical source as it was no longer translated into Chinese. It therefore would belong to a literary epoch which had its seat no longer in India, but in the countries north of it whereto Buddhism after internal and external defeats withdrew. It has been translated into Tibetan not before the eleventh century (by order of prince Byaṅ-chub-hod at Tho-ling by Kumāra Kalaṣa and Śākya bLo-hgros)<sup>4</sup> so that it may be doubted whether an Indian original text of it still existed at all or whether it be an apocryphical work of purely Tibetan origin<sup>5</sup>. Yet one cannot but attribute to it special importance as chief source of the whole later Tibetan historical writing, and as long as the Indian works serving as basis to the Tibetan historians are not known to us,

<sup>1</sup> See C. de Harlez, *Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois* p. 25; Schött, *Über den Buddhismus* p. 50.

<sup>2</sup> *Record of Buddhist Religion*, transl. by Takakusu p. 181.

<sup>3</sup> See Schiefner, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Śākya-muni's* (1849) p. 80. The author of the work here translated and dating from the year 1734 A. D. was the *Lotsaba Rin-chen-chos-kyi rgyal-po* (*Ratnadharmarāja*); see Max Müller, *India, what can it teach us?* p. 304.

<sup>4</sup> Csoma Kőrösi, *Asiatic Researches*, vol. XX (1836), p. 513.

<sup>5</sup> The prophecy in question is to be found in the *bKah-hgyur rgyud*, vol. XI in the edition of *sNar-thaṅg* indexed by Csoma, fol. 426, in the one indexed by I. J. Schmidt, vol. XIII (na), fol. 322. See Schiefner, *l. c.* p. 100. It is also quoted dPag-bsam-ljon-bzaṅ p. 68 and in the introduction to *Čes-rab-sdon-bu* (Calcutta), see S. Candra Vidyābhūṣaṇa, *History of the Mediaeval School of Indian Logic* p. 69.



or details of them cannot be gathered<sup>1</sup>, and the works of the *bsTan-hgyur* have been thoroughly examined, the *Mañjuśrī-mūla-tantra* will remain the text which offers special prospect for our knowledge of the development of Buddhism in India. It cannot be compared with the Chinese tradition particularly when reference is made to the older epochs for the reason that here richer, older and more original sources are at our disposal. So far as these sources are taken into account for the life time of Nāgārjuna and the history of his life, they will form the subject of further research.

## II. The Chinese Sources

The "classification of the meanings of the names translated [from the Sanskrit]"<sup>2</sup> (Nanjio No. 1640) made by Fa-yun in 1151 A. D. refers with regard to Nāgārjuna<sup>3</sup> to various older sources of which particulars from the *Laṅkāvatāra-sūtra* have been given in the preceding section. The draft in which it is before us is the one of the third and last of the Chinese Sūtra<sup>4</sup> versions made by Śikṣānanda in 700—704 A. D. which also contains the final chapter of the Sanskrit text. This text exists to-day in Nepalese manuscripts and was yet unknown to the oldest and otherwise differing edition which is rendered in the Chinese translation by Guṇabhadra.

The reports of the *Fan-i-ming-i-chi* l. c. 9a, l. 20 further refer to the account of Hsüan-chuang<sup>5</sup> in the eighth chapter of his "*Records of the Western World*"<sup>6</sup> on the occasion of his visit to

<sup>1</sup> The attempts to obtain information from Lhasa by diplomatic means (Rockhill) appear to have been fruitless as well as those made by Śri Candra D as to establish the existence of such Indian texts in the Archives of the Dalailama.

<sup>2</sup> 翻譯名義集 *Fan-i-ming-i-chi*. See Walleser, *Streitlosigkeit des Subhūti*, Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. Heidelberg 1917, p. 12.

<sup>3</sup> T. E. XXXVI 11, fol. 9a.

<sup>4</sup> T. E. IV 6, fol. 104a. According to the Chinese Commentary (composed 1378 A. D.) of the oldest Chinese version of the *Laṅkāvatāra-sūtra* (Nanjio No. 175) Nanjio 1613, T. E. XXX, 1 fol. 38b, there were originally four Chinese translations of the Sūtra of which one had already disappeared at the time of the composition of this commentary, probably even at the time when the oldest Catalogue of the Chinese Tripiṭaka was compiled about 520 A. D. which only mentions the version by Guṇabhadra written about 443 A. D.

<sup>5</sup> 釋玄奘

<sup>6</sup> *Hsi-yü-chi*, Nanjio 1503, T. E. XXXV, 7 fol 38b, l. 15 et seq.



the so-called "*Bell-sound Stūpa*". From this work the explanation of the name of Nāga-arjuna as 龍猛 *lung-mêng*, i. e. "*Dragon Hero*" is taken under rejection of the rendering of the name by 龍樹 *lung-shu*, i. e. "*Dragon Tree*" already declared by Hsüan-chuang to be incorrect. The passage pictures the first meeting of Nāgārjuna with his later pupil Āryadeva and details too closely the narrative of Āryadeva's match with the Tīrthikas challenged by the former by the sounding of a bell (*ghantā*) as to be able to pay greater attention to the description of Nāgārjuna himself. It is only mentioned that Nāgārjuna had already as a young man obtained fame on account of his great knowledge, that when grown up he had given up all worldly pleasure, left his home, devoted himself entirely to study and attained the first grade of inspiration<sup>1</sup>. Also by the other statements which often go into details in the tenth section of the same work<sup>2</sup> is the personality of Nāgārjuna sufficiently described to show that they relied upon reminiscences of a being of flesh and bone though legendary traits are not always wanting. As scene of his activity the capital of the (Southern) Kosala<sup>3</sup> is here given; as the name of the mountain on which a Saṅghārāma (monastery) of great splendour was carved to him from stone by king Sātavāha, or Sadvāha<sup>4</sup> is mentioned the *Bhrāmara-giri* (Black Bee mountain)<sup>5</sup> lying 300 li to the South-West of the capital. Otherwise most traits of the particulars reported by Hsüan-chuang of Nāgārjuna agree with those of the Tibetan tradition. For instance his friendship with king Sadvāha or Śātavāhana which went so far that the king ordered a constant guard for his domicile; this can be connected with the legend according to which the life time

<sup>1</sup> T. E. XXXV, 7. 38b, 15; Beal, *Records of the Western World* II, 97; Watters II, 101.

<sup>2</sup> TE. XXXV, 7. 52a, 13; Beal II, 210 et seq.; Watters II, 200 et seq.

<sup>3</sup> Watters, *l. c.* p. 201. Cunningham makes it to be the ancient province of Vidarbha or Berar of which the present capital is Nagpur (*A. G. I.* p. 520) and Fergusson seems to agree with Mr. Grant in regarding Chattisgarh as corresponding to the Kosala of our text, and Wyraghur as being the site of its capital (*J. R. A. S.* 1875, p. 260). Should not the name of the present capital remind us of Nāgārjuna?

<sup>4</sup> 娑多婆訶 explained in Chinese with 引正 "well leading".

<sup>5</sup> On the Chinese rendering 跋邏末羅耆釐山 of this Indian name see Watters, *l. c.* p. 207.

of the prince depended from that of his friend. Also the story of the end of Nāgārjuna's days which is told, in a similar way as in the Tibetan tales, to have occurred at the instance of the heir to the throne with the consent of the hundreds of years old sage agrees roughly with the Tibetan accounts. Another point is his finding of the elixir of life to which he owed the possibility of unlimited life time as well as his power to change stones into gold which allowed him (according to Chinese reports) the means necessary for the erection of the Saṅghārāma founded by king Sadvāha and again (according to Tibetan reports) to provide the *Bhikṣu* community a long time with provisions, above all with corn during the outbreak of a famine. The differences in the details cannot deceive us about the connection of the chief traits of the tradition nor about their common Indian source.

As such we easily recognize an Indian biography which exists in a Chinese translation made by Kumārajīva 405 A. D. (Nanjio No. 1461) which is characterized in the *Fan-i-ming-i-chi* as such though not with the same title as noted in the official Chinese Canon. The passage runs as follows: "Kumārajīva<sup>1</sup> says in the biography (scil. of Nāgārjuna): *His mother gave birth to him under a tree for which reason (he called) himself Arjuna; Arjuna is the name of a tree. He obtained his instruction (literally 'Way') from serpents, therefore he is called serpent tree<sup>2</sup> by means of a sign for serpent.*" Immediately following it is stated: *Fu-hsing<sup>3</sup> says: The study of Nāgārjuna<sup>4</sup> pervaded far the world (lit.: under the sky) and found no obstacle. He wanted to criticize the Sūtras of the Buddha and teach himself the law (dharma). He announced: 'I have no master.' He succeeded in penetrating the palace of the dragons (nāga)<sup>5</sup>. In one summer<sup>6</sup> alone he learnt by heart seven Buddhist Sūtras. He himself<sup>7</sup> knew the subtle basis of the Buddhist law (dharma) and*

<sup>1</sup> Rendered in the Chinese text in the usual manner by the sign of the fourth syllable 什 *shih*, Sanskrit *jī* (see Julien, *Méthode pour déchiffrer*, etc. No. 158).

<sup>2</sup> T. E. XXXVI, II. 9a, 20.

<sup>3</sup> 輔行. It is not clear whether the name of a text, or of an author is meant.

<sup>4</sup> Rendered in the text by the sign for *arjuna* 樹.

<sup>5</sup> The succession of the word signs in the Chinese text of the T. E. is undoubtedly displaced.

<sup>6</sup> Stands for the Sanskrit *varṣa*, i. e. summer rainy time.

<sup>7</sup> 自 is probably to be put instead of 目 of the Tokyo edition.

left his home. He subjected the king of the country and overcame the followers of the opposing schools (*tīrthika*). A *Tīrthika* made by magic a flower pond and seated himself upon a lotus flower. *Nāgārjuna* then created an elephant who tore out the lotus flower and struck down the *Tīrthika*. He compiled three kinds of law books (*śāstra*): first, the *śāstra* of ingenuity (*kaśālyā*) in exalted charity; it explains the heavenly order (astronomy) and worldly rule, the preparation of jewels and medical herbs as well as the advancement of all worldliness. Secondly, the *śāstra* of divine splendour; it explains the change in virtue and morals. Thirdly, the exalted *śāstra* of fearlessness (*akutobhaya*), it explains the truth of the lower sense and expounds the middle teaching (*madhyamaka-śāstra*<sup>1</sup>)."

If we compare this passage in the *Fan-i-ming-i-chi* with the biography translated (or written?) by Kumārajīva it follows that, except an agreement of the contents, the later compilation proves to be a short condensation of the older text whilst omitting everything that appears unessential. One is tempted under these circumstances to subject the latter to close examination, and this is rendered easier because a short summary of it has been given by Wassiljew in his "*Buddhismus*", Part I, German edition p. 232 et seq.

There are considerable difficulties in understanding the Chinese text because it has been handed down to us most imperfectly before it was printed the first time<sup>2</sup>, as it did not belong to the Buddhist Canon proper, and because it offered in the oldest printed edition<sup>3</sup> such difficulty that it was revised throughout for the next Chinese printed edition<sup>4</sup>. This form with slight variations was used for the editions published under the *Yüan* and the *Ming*

<sup>1</sup> The two ideograms 中 and 觀 should probably be transposed.

<sup>2</sup> This was in 972 A. D. by order of 太祖 T'ai-tsu, the founder of the later Sung Dynasty. A catalogue of this collection does not appear to have been prepared. See Nanjio. Introduction p. XXII, XXIII.

<sup>3</sup> According to Nanjio, *l. c.* p. XXIV it was completed in Korea at the beginning of the 11th century by order of the Korean king 治 Chih from the Chinese edition of 972 A. D. above mentioned and some Korean edition and also published. A copy of it is still to be found to-day at Tokyo.

<sup>4</sup> Published 1239 A. D. during the Sung Dynasty. See Nanjio, *l. c.*

Dynasties<sup>1</sup>. It is open to doubt whether the text as adjusted later has everywhere proper meaning, but it seems impossible that it renders the original versions when the Chinese edition of 972 which was used by the later Korean edition, was prepared with the help of all the available and existing manuscripts which may have been few in number for reasons already mentioned. At any rate we have to take up Kumārajīva's *Biography of Nāgārjuna* with great caution and must not at all imagine that we have here the authentic text before us. Wassiljew's rendering should be no criterion in this respect as his translation is much abbreviated and not at all literal.

It is striking in this biography that the legendary element is, like in the Tibetan accounts, much more pronounced than in the records of Hsüan-chuang. From earliest childhood he heard recited by the Brahmans the four Veda-compilations each containing 40 000 Gāthās of which each contains 32 syllables<sup>2</sup>. He recited these lines by heart and mastered their sense. At the age of twenty he had world-wide fame<sup>3</sup>. In astronomy, mundane sciences, geography and prognosis there was nothing that he had not thoroughly fathomed. Tired of dull life and wishing to taste the pleasures of life he joined four other men of similar mind and eminence, took counsel with them how it was possible to enjoy a truly royal life, and when they had learnt that they could only succeed by gaining the charm of invisibility they addressed themselves to a necromancer who complies with their request. Thereupon they enter the royal palace where they seduce the women. But their presence is made known and communicated to the king who is enraged by it. The king sends for his chief officials in order to confer with them. They say, there are two ways possible to explain the strange event; they suspect either ghosts or magicians. In the latter case there should be foot prints visible, otherwise one should try to chase them away by exorcism. The gate-keeper is informed who soon recognizes

<sup>1</sup> The Tokyo edition (*TE*.) offers in its list of variations four *variae lectiones* of the Sung edition, and two of the one of Yüan following itself the one of Ming.

<sup>2</sup> This is the correct reading of the Korean edition while Wassiljew following the later Chinese editions mentions the number 42.

<sup>3</sup> Wassiljew: "*Er begab sich auf Reisen in verschiedene Reiche.*"



the foot prints of four men and reports his observations to the king. An officer with one hundred men receive the order to occupy the palace; the gates are closed and the soldiers brandish their swords in the air. Three of the invisible men are killed, only Nāgārjuna succeeds in saving his life, by stepping next to the king and thus avoids the strokes, for in a radius of seven paces he cannot be reached by the swords. At this moment awakens in Nāgārjuna the thought of the sufferings of life, he looks into the origin of suffering, conceives a dislike of the idea of desire and the wish grows within him to leave his home: "*If I obtain deliverance, I shall become a Śramaṇa and aspire to the state of leaving home (prāvṛājya).*" As soon as he has escaped from the palace he goes to the mountain where he enters the holy order in a Buddhist temple (*stūpa*) and makes the vow of leading a moral life (*śīla*). Within ninety days he understands the three *Piṭakas* and penetrates their deep meaning. Near a *Caitya*, far away in the snowy mountains, lives an old Bhikṣu; he recites with him *Mahāyāna Sūtras*, learns to value and to like them. Though he understands their deep significance he does not yet succeed in penetrating their value. He wanders through all countries in order, also, to find the other *Sūtras*. In the whole of *Jambudvīpa* he does not find them though he searches everywhere. He subjects the foreign teachers (*tīrthika*) and Śramaṇas and is so filled with his own invincibleness that he becomes haughty and of proud mind. He considers that there is much dirt and mud in the worldly things (*dharma*); the *Sūtras* of the Buddha are though deep not quite perfect in logical respects. That which is not yet perfect must be logically deepened. He who teaches must first of all clearly understand and then study. In logic (lit. order) there is no contradiction, in matter (*artha*) there is no fault. What can here be deficient? After having meditated on these things he wanted to establish a new dogma and alter the dress. He now made his distinctions according to what was differentiated by the law (*dharma*) of the Buddha. Then again he wants to manifest omniscience by non-rejection and apathy. He chooses a day and fixes the time for association with his disciples. He gives new precepts of conduct (*śīla*), decides upon new garments and then wishes that the disciples should walk about in it. A Mahā-nāga sees him like that.

He takes pity with him and makes it possible for him to enter the sea. In the palace hall he opens to him seven precious receptacles (*piṭaka*). From various places (he takes) deep abstruse Sūtras and precepts, numerous wonderful Dharmas and hands them to him. Nāgārjuna recites them in 90 days and understands them to great extent. His spirit penetrates deeply into their meaning and obtains true benefit. The Nāga understands his thought and asks him: *Hast thou not yet penetrated the Sūtra which thou seest (there)?* He replies: *In thy receptacle there are a great many Sūtras, their number is inexhaustible. I must read them later again ten times in Jambudvīpa.* The Nāga said: *"What there is on hand in my palace of Sūtras and law-books, is incomparably more."* Then Nāgārjuna understands the uniform meaning of the Sūtras and penetrates deeply into the concentration (*samādhi*) of the resignation of non-beginning. The Nāga hands them to him and he returns to Jambudvīpa. He furthers considerably the teachings of the Buddha and defeats those of the Tīrthikas. He explains the *Mahāyāna* in detail and composes the *Upadeśa* of 100 000 *Gāthās*. Besides, he writes *the Splendid Way of the Buddha of 5000 Gāthās, the great Śāstra (textbook) on the art of compassion of 5000 Gāthās, the Madhyamaka-śāstra of 500 Gāthās*. He causes the spreading of the *Mahāyāna* doctrine far into India. He also composes the *Akutobhaya-śāstra with 100 000 Gāthās; the Madhyamaka-śāstra* is contained therein.

At that time there is a Brahman who knows the magic formulas and therefore wishes to fight with Nāgārjuna and defeat him. He says to the king of India: *"I can overthrow this Bhikṣu and the king will witness it."* The king said: *"You are very foolish. This is a Bodhisattva. His light is like that of the sun and of the moon, his knowledge and the mind of the Noble (ārya) have the same lustre. Why are you immodest and bold and why do you refuse (Ch. E.) the reverence?"* The Brahman replied: *"Why will not the king, in order to know the man, allow himself to be convinced and see how he is harassed and overthrown?"* The king listens to him and at last asks Nāgārjuna that both should sit on a bright morning on the *"Palace of law and virtue"*. The Brahman thereupon creates by magic in front of the palace a big pond, broad, long and very clear. There are in it Lotus flowers of thousand leaves. He himself

takes his seat on it and jeers at Nāgārjuna. "*You are seated on the earth; you are not different from an ox, but you shall discuss with me who am sitting upon a pure Lotus flower and am rightly understanding the interpretation of the Śāstras.*" At that time Nāgārjuna also created by magic a white elephant provided with six tusks; on the surface of the pond it crushes the lotus seat. It embraces him with the tusk, tears him out and flings him on the ground. The Brahman wounded at the hip throws himself down and calls Nāgārjuna. "*I myself do not abuse nor belittle the eminent master. I wish he may receive me mercifully and take me from that foolish man. They are teachers of Hīnayāna who are always wrathful in their heart.*" Nāgārjuna asks him: "*Are you glad that I stay long on earth?*" The latter replies: "*In reality I do not wish it.*" Nāgārjuna retires to an apartment, locks himself in, and does not emerge the whole day. A disciple demolishes the door and looks; a cicada flies at once from it. A hundred years after the death of Nāgārjuna temples were built for him in the countries of Southern India, and he was honoured like a Buddha.

His mother had given birth to him under a tree. As the tree was called "*Arjuna*" (he received) the name "*Arjuna*". As he obtained from the serpents the guidance (lit.: the way) he was called on account of the sign connected with *Nāga* (dragon) *Nāgārjuna*.

*Note.* According to the Sūtra on the "tradition of the *Dharmapiṭaka*" he was the thirteenth patriarch; he guarded (lit. kept) the teaching of the Buddha more than three hundred years<sup>1</sup>.

So far goes the *biography*. Both recensions contain however another anecdote on the conversion of the South-Indian king. In the *Korean* edition (*Ko.E.*) it follows the story of the quarrelsome Brahman who produced by magic the flower pond and was thrown by Nāgārjuna's elephant from his flower seat on land (*T.E.* 113a, 10); in the later *Chinese* editions (*T.E.* f. 114a, 7) it follows Nāgārjuna's return from the Nāgas and his attainment of the patience of non-existence (*anutpāda-ksānti*).

<sup>1</sup> *Ko. E.* "more than two hundred years".



In the latter draft the episode has been communicated by Wassiljew to whom the *Korean* recension was unknown<sup>1</sup>.

At the time when Nāgārjuna had returned from the serpents, the ruler of Southern India favoured the teachers (*tīrthika*) from abroad and persecuted the followers of the Buddha. In order to convert him he directed the attention of the king upon himself by always carrying before him a red flag for seven years. The king began to wonder and at last enquired who the man was who always walked in front of him. He replied that he was a man all-knowing (*sarvajña*). When the king heard this, he was seized with great fright and asked: "*A man all-knowing is something very uncommon. How can you prove that you are one?*" Nāgārjuna replied: "*If the king wishes to know my wisdom, he can learn it by instruction through me.*" The king thought by himself that he could make him his chief interpreter of the *Sāstras* and asked him what the *Devas* were doing at this moment. He replied that the *Devas* were fighting with the *Asuras*. The king heard a noise as if men were clearing their throats without being able to vomit nor to swallow. Believing that it did not come from the *Devas* he said there was nobody and how Nāgārjuna could prove the truth of his assertion. Thereupon all kinds of arms, swords, rapiers, lances and javelins fell down from heaven. As the king was still doubtful and remarked: "*although these may be fighting weapons, why must they be those of the Devas and Asuras?*" hands, feet, fingers, ears and noses of the *Asuras* came down. The king became frightened, bent his head and was converted. At that time there were 10 000 Brahmans on the roof of the palace; when they saw the wonder they cut down their beards and the hair of their heads and entered the holy order. Then Nāgārjuna propagated widely the Buddhist teaching in Southern India, subjected the *Tīrthikas* and interpreted at great detail the *Mahāyāna*.

This anecdote about the conversion of the South Indian king by Nāgārjuna is also known by the *Korean* edition—which precedes

<sup>1</sup> This results from an acceptance of wrong readings of the *Chinese* editions where the *Korean* is correct, for instance of the statement that the *Śloka* counts 42 syllables, instead of 32 (*Ko. E.*) or where the length of Nāgārjuna's patriarchate is given as "*more than 300*" instead of more than 200 (*Ko. E.*), also where he speaks of *three* (instead of *two*) kinds of the patience of non-existence (*anutpāda-kṣānti*).



in time the *Chinese* editions—although with a considerable difference. It lacks the characteristic information that Nāgārjuna drew the attention of the king upon himself by carrying for seven years a red flag before the king. What the *Korean* edition f. 113a, 10 et seq. offers instead is essentially incomprehensible, at any rate contradictory. The complete want of clearness of this passage was no doubt the cause that one tried in the later editions to give the reason of the formation of the king's acquaintance with Nāgārjuna in a different manner. This supposition would require no consideration if it could be proved how it happened that one added the story of the red flag. In that case the proof would also be brought that this particular feature has to be taken off the whole story as given in the biography by Kumārajīva.

How this doubt may be solved may be taken from the text itself of the biography transmitted in all recensions. In the final note an "*account of the tradition of the Dharmapiṭaka*"<sup>1</sup> is mentioned as the source for the information that Nāgārjuna was the thirteenth patriarch ("*guardian of the law*") and as such had worked more than 200 years (in the later editions 300). No doubt this is the same text which was translated into Chinese under the title *Fu-fa-tsang-yin-yüan-fu* 付法藏因緣傳, "*Account of the history (lit. causes and conditions) of the tradition of the Dharma-piṭaka*" 472 A. D. by 吉迦夜 *Chi-chia-yeh*<sup>2</sup> and 曇曜 *T'an-yao*.

Indeed, the presentation of the circumstances by which Nāgārjuna succeeded in converting the anonymous South-Indian ruler entirely agrees with the later edition as transmitted by the Chinese printed editions of the Canon, and again with the corresponding section of the "*Account of the tradition of the teaching*" from the year 472<sup>3</sup> with the exception of a few variations caused by editorial changes in the text of the "*Biography*". How have we to explain the divergency of the "*Account of the Tradition of the Law*" from the "*Biography*" of the *Korean* edition? Undoubtedly in the same way as we have to understand those of the latter and the later Chinese editions of the Canon, that is by the desire to replace an incomprehensible, contradictory text (in the text of Kumāra-

<sup>1</sup> The later Chinese editions add that it was a *Sūtra*.

<sup>2</sup> Nanjio No. 1340. See Takakusu, *J. R. A. S.* 1905, p. 8: "*Kekaya*".

<sup>3</sup> *T. E.* XXIV, 9, 107a, 10.

jīva) by a more intelligible one. There only remains to prove the origin of that legendary incident by which Nāgārjuna had taken to the ruse of the red flag. This point offers no difficulty in so far as in the same account the same event is told with regard to another “*guardian of the law*”, i. e. Buddhāmitra<sup>1</sup> with the only difference that the latter had carried the flag for twelve years—not seven as by Nāgārjuna—before the king. This agreement is all the more evident as such suggestions within the “*account*” are not to be found. One can therefore hardly go wrong in supposing that the “*Biography of Nāgārjuna*” rendered (or composed) by Kumārajīva in the Korean version has been the original not only for the later Chinese versions, but also in the form given by Kumārajīva himself for the “*Account of the Tradition of the Law*” of the year 472. Hence the anecdote has passed into the later historical presentations of the Buddhist teaching in China, for example into the 佛祖統紀 *Fo-tsu-t’ung-chi* (Nanjio No. 1661, A. D. 1269—1271), *TE.* XXXV, 8, 51a, 16, and the 佛祖歷代通載 *Fo-tsu-li-tai-t’ung-tsai* (Nanjio No. 1637, A. D. 1280—1368), *TE.* XXXV, 10, 27a, in the latter work into the much abbreviated version which has been communicated to us by Edkins in his “*Chinese Buddhism*” (1880).

Whatever the case may be about this particular incident of the Nāgārjuna legend: are we entitled to seek in it anything else but phantastic embellishments of occurrences simple in their origin and in their historical arguments as they may have happened in the life of a man who born and bred in the caste of the Brahmans is seized in his early manhood by a passionate longing, is stirred through a natural shock of his feelings and frame of mind by the thought of transitoriness and of world suffering and enters the Buddhist community and does not find satisfaction in the comparatively simple and primitive teaching of its founder, but whilst finding support in the older Sūtras of the *Mahāyāna*—which were at that time spread among the Buddhist sects—and especially in the “*perfection of understanding*” (*Prajñā-pāramitā*) is directed to the systematic scepticism of every kind of dogma, as long as this is not limited to the negation of all positive assertions? In this

<sup>1</sup> *T. E.* XXIV, 9, 104b, 3.

sense and from this point of view the statement deserves attention according to which Nāgārjuna instructed in far-off snowy mountains by an aged Bhikṣu in *Mahāyāna* plans to establish a new school with special attire and its own laws until he is carried back by a sympathetic *Nāga* (dragon) to the path of the doctrine of the Enlightened one. A representative of the extreme and consequent Negativism—as such appears the author of the *Mādhyamika-vāda* ascribed to Nāgārjuna—surely would not mind to what theories he brings his dissolving sophistry. We could also understand if, instead of the dogma of Buddhism, the ideology of the *Sāṅkhya* or *Vaiśeṣika* system would be dissected under the knife of the negativist. If negativism confronts us in the close connection with the Buddhist doctrine, the reason for it would be that Buddhism held a leading position in Indian intellectual life at the time of the beginning of those aspirations and that a new intellectual tendency could hold to have sufficed all demands if it had come to an understanding with the Buddhist doctrine which was spread amongst numerous schools and communities. One has to hesitate before characterizing the Nominalism of the Middle Ages a Christian conception and yet it fits in well into the idea of the scholastic philosophy, as it takes its ideology for granted and elaborates it. The same applies to the principle of the *Sūnya-vāda*, the theory of voidness or hollowness: this self-adopted name tends to show that there cannot be a question of a system for it, as just in the contrary the imperfection of any such system shall be proved. Yet it need not be a Buddhist one.

Any further details in the “*Biography*” published by Kumārajīva from which one might draw some historical conclusions about the circumstances of the time of Nāgārjuna’s activity are wanting. The South-Indian king who has been mentioned and who is to be identified on the strength of the Tibetan accounts with the *Andhra* ruler Sadvāha or Śātavāhana remains obscure. Therefore no great stress should be laid upon the statement made in the final note according to which Nāgārjuna was the thirteenth patriarch and as such worked for 200 and even 300 years. The enrolment of Nāgārjuna in the succession of the patriarchs would offer the possibility of a chronological determination of his lifetime. It does not appear possible that Buddhism enjoyed in its



infancy an institution of that kind which could only be compared with that of the papacy, and even at a later period the ground for such an institution could only have been given when the monastic schools at Nālanda were established and Buddhism divided into a multitude of sects obtained a training-establishment whose spiritual leader embodying the recognized orthodox law could in time or had to acquire an authority which was not different from that of a religious ruler. The foundation of Nālanda which took place under the protection of *Mahāyāna*, quite contrary to the law of *Hīnayāna*, cannot go back much before the time of *Nāgārjuna*, if indeed not originate after his activity. It would be difficult to understand that the influence of a single man, however eminent, could exercise the spiritual and the material power which was necessary for the establishment of extensive buildings and their colonization. Thus *Nāgārjuna* could not have been the thirteenth, but at the best the first of the succession of the Buddhist “*popes*”, and any combination which would follow from the “*account of the tradition of the law*”, would be fruitless.

If the fundamental idea, that of a solemn transfer of the mastership to the worthiest as a successor, may owe its origin to the minds of more recent times, there is no reason to regard in the mentioning of single leaders in the spiritual field or in monastic discipline the recollection of distinct, eminent men who may really have lived in a manner as described in those accounts and in about the succession such as represented here. In this sense the tradition according to which *Nāgārjuna*’s predecessor in the office was *Kapimāla* and his successor *Āryadeva*, should not be quite valueless, especially as both are designated as authors of works which are partly still contained in the Chinese and Tibetan Canon. But we cannot go so far as to put any value to the chronological classification in the frame of Chinese history<sup>1</sup> as to be found in the extensive works since the T’ang 唐 Dynasty, for instance in the work from the year 597 A. D. which is mentioned by Nanjio under No. 1504.

<sup>1</sup> According to 佛祖歷代通載 *Fo-tsu-li-tai-t’ung-tsai*. “Complete account of Buddha and the Patriarchs” (Nanjio No. 1637) A. D. 1280—1368, T. E. XXXV, 10, 27a, 14, *Nāgārjuna* died in the 35th year of the reign of Emperor 始皇帝 Shih-huang-ti of the Ch’in (秦) Dynasty, hence 212 B. C.



Whereas the "*Biography*" of Nāgārjuna offers us no clue at all for clearing up the historical position of that personality in any direction, it would be important to know for the inherent meaning of the relations of Nāgārjuna to the older doctrine how to understand the legend according to which a Nāga opened to him the wealth of the *Mahāyāna Sūtras* as the real and most profound teaching of the Buddha. There are various things which we can take from the reported accounts. Firstly, that Buddha according to this version did not leave his whole doctrine to his immediate disciples and followers, but that he rather withheld from them the more difficult and profound Sūtras in order to confide them to the care of the Nāgas who were to hand them over to mankind at a more favourable time. This fantastic tale is of course nothing less than historical. A multitude of apocryphical law texts which were filled more and more with the idea of the principle of inanity had to be placed within the educational work of the Buddha itself, and for this purpose the division into various periods of the Buddha<sup>1</sup>, and thus one had saved the trouble not only to explain away the contradictions of the separate Sūtras but one had succeeded in proving that Buddha himself was far above the dissensions of his doctrine and at the same time of his community.

Again, this theory of the tradition of the teaching by the Nāgas and their communication to Nāgārjuna by his followers could well be used as a reply to the objection that Nāgārjuna himself was in contradiction to the orthodox tradition since the real principles of Buddha's teaching considered from the point of view of inanity were devoid of all sense. In reality the *Madhyamakavāda*, especially in the version given to it by Nāgārjuna in the *Mādhyamika-kārikā*, is nothing else but a *reductio ad absurdum* of the principles of the Buddha himself, since the controversy is entirely directed against these and not against the views held by other creeds or schools.

<sup>1</sup> See Edkins, *Chinese Buddhism* (1880) p. 38 et seq. It has cost much labour to reduce the Sūtras into a self-consistent chronological order. The Northern Buddhists when they added the literature of the *Mahāyāna* to that which was composed by Śākyamuni's immediate disciples, felt obliged to show in a harmonious scheme of his long life, to what years the various Sūtras of the *Hinayāna* and *Mahāyāna*, or "*Smaller*" and "*Greater Development*" should be assigned.

The work was also calculated to place the novelty and extraordinary importance of the methodical principle of Negativism discovered by Nāgārjuna into the best light, since if not an almost supernatural origin, yet a supernatural intervention by the serpents acting as miraculous and magic beings in their mystic way was ascribed to him. The consequence was that the personality of Nāgārjuna himself became surrounded in an increasing manner by a mystic veil so that an unlimited number of legends arose about him, that an unlimited life-time brought to a close by himself, and the acquirement of the rarest magic powers, were ascribed to him. It also resulted in bringing the unlikeliness of the incidents of his life to such a point that it became almost impossible to the critics to collect any evidence of historical facts. Whatever one may think of the mass of texts which under the name of Nāgārjuna are scattered in the literatures of Northern Buddhism, yet also here the same impersonal element will be traced again—with few exceptions, such as the *Suhyd-lekha*—which does not allow us to regard the accounts of his life as anything else but embellishment of insignificant traits of a mental talent far above the average.

M. WALLESER

Translated from the German unpublished Original  
by Arthur A. Probsthain (London).

# SCHAUPLÄTZE UND VORGÄNGE DER CHINESISCHEN GESCHICHTE GEGEN AUSGANG DES DRITTEN UND IM ZWEITEN JAHRTAUSEND VOR CHRISTUS

VON A. WEDEMEYER

## Vorbemerkung

Die vorliegende Abhandlung soll keine abgerundete Geschichte des behandelten Zeitraums sein. Nur die am leichtesten greifbaren Nachrichten über die wichtigsten geschichtlichen Mächte der Zeit sollen übersichtlich zusammengestellt und zu einem vorläufigen Bild verwoben werden, das spätere Forschung verbessernd und ergänzend weiter ausbauen mag. Besonderer Wert wurde darauf gelegt, die Verteilung der Mächte im Raum und die Örtlichkeiten der einzelnen Vorgänge festzustellen; hierin zu klaren Vorstellungen zu gelangen, ist eine der unerläßlichsten Voraussetzungen für weitere Erforschung der alten chinesischen Geschichte.

Abschließende Arbeit habe ich in keiner Hinsicht geliefert. Der Inhalt der chinesischen Quellen ist keineswegs ausgeschöpft; manches, vielleicht vieles, habe ich nicht zu sehen bekommen, anderes absichtlich übergangen. Um nicht ins Uferlose zu geraten, ist die ganze vor Yao liegende, zum guten Teil in Mythen und Sagen sich spiegelnde Zeit nicht in den Bereich der Untersuchung gezogen worden. Auch die in reicher Fülle an die Personen und Geschehnisse des behandelten Geschichtsabschnittes sich rankenden Mythen und Sagen kommen nur soweit zur Erörterung, als eine Aufhellung der tatsächlichen Vorgänge dadurch möglich scheint, einiges mehr wird andeutungsweise erwähnt, um dem mit dem Stoffe nicht vertrauten Leser keine falsche Vorstellung von dem Charakter der Überlieferung zu übermitteln. Von einer grundsätzlichen kritischen Stellungnahme gegenüber den einzelnen Quellen sehe ich trotz methodischer Bedenken ab; doch glaube ich hoffen zu dürfen, daß die übersichtliche Darlegung der Quelleninhalte mit dazu beiträgt, die Vorbedingungen für später einmal mögliche vertiefte Quellenkritik zu schaffen.

Die einschlägige europäische Literatur habe ich außer den neueren Übersetzungen (Biot, Legge, Chavannes, Couvreur u. a.) und einigen zusammenfassenden Arbeiten (Hirth, Conrad) aus Zeitmangel nur wenig berücksichtigt; besonders die umfangreiche Literatur über Astronomie und Kalenderwesen der alten Chinesen, die mir erst ein näheres Eingehen auf die absolute Chronologie ermöglicht hätte, ebenso die Reiseliteratur, die allenfalls noch einige topographische Aufklärungen hätte geben können, mußte ich beiseite lassen.

Gelegentlich habe ich Angaben aus zweiter und dritter Hand benutzt — vereinzelt Erinnerungen aus meinen seit Jahren betriebenen Studien über chinesische und japanische Geschichte eingeflochten, ohne die Belege aus den Quellen wieder aufzusuchen — im Fachsinologischen, in bezug auf Einheitlichkeit der Transkription u. dgl., wird man Mängel finden —: mir ist es darauf angekommen, unter möglichster Ersparnis von Zeit und Raum zu sachlichen Ergebnissen zu gelangen.

Für liebenswürdige Unterstützung meiner Arbeit habe ich in erster Linie Prof. A. Conrady - Leipzig zu danken. Er hat mir nicht nur mehrere mir sonst nicht zugängliche Werke und in selbstloser Freigebigkeit eine ganze Anzahl seiner persönlichen Quellenauszüge zur Verfügung gestellt, sondern auch durch stete Hinweise auf entlegene Belege und tätige Mitarbeit bei der Interpretation gewisser schwieriger Textstellen wertvollste Hilfe geleistet und es dadurch ermöglicht, meinen Untersuchungen eine breitere und gesichertere Grundlage zu geben, als ursprünglich zu hoffen war.

Dr. B. Schindler hat mich in zuvorkommendster Weise über den Stand seiner Untersuchungen zur älteren chinesischen Entwicklung unterrichtet. Es scheint danach, daß er, von der religionsgeschichtlichen Seite ausgehend, zu ähnlichen Ergebnissen gelangt wie meine von der geographisch-politischen Seite ausgehende Arbeit. Ich habe darum die religiösen Begleiterscheinungen der politischen und gesellschaftlichen Bewegungen nur kurz gestreift und verweise im übrigen auf Schindlers Arbeiten.

Für einige Nachweise und Hilfeleistungen bin ich G. Haloun zu Danke verpflichtet.

## Nachweis der angeführten Quellenausgaben

### Abkürzungen

Um das bei der Verschiedenheit der chinesischen Ausgaben schwierige Auffinden von Quellenstellen zu erleichtern, habe ich möglichst jede angeführte Stelle auch nach mindestens einer europäischen Ausgabe oder Übersetzung angeführt, sofern mir eine solche vorlag, meist auch, wenn es sich um Textvarianten oder Kommentarstellen handelt, auf die in den betreffenden Übersetzungen oder Ausgaben keine Rücksicht genommen ist. — Die folgende Liste, die darüber und über die angewandten Abkürzungen Auskunft gibt, ist so ausgestaltet worden, daß sie dem nichtsinologischen Leser auch als kleine Quellenkunde dienen kann. Im übrigen sei er auf Schindler, *Das Priestertum im alten China* I, Leipzig 1919, S. 38—99, hingewiesen, wo der damalige Stand der Forschung gegenüber den meisten in Frage kommenden Quellen kurz umrissen und sonstige einschlägige Literatur angeführt ist.

*Chou-li* = *Chou-li*, Die Observanzen der Chou. Staatsschematismus der Chou-Dynastie (um 1100 v. Chr.). — Zit. n. d. kaiserl. Ausg. von 1754 und der Übers. v. Ed. Biot, Paris 1851.

*Chou-shu* = *Chou-shu*, Bücher der Chou. Alte Urkunden und jüngere Texte zur Geschichte der Chou-Dynastie. — Ausg. in der Samml. *Han-Wei-ts'ung-shu* (kleine Ausg.).

*ChShKN* = *Chu-shu-ki-nien*, Annalen der Bambusbücher, von dem myth. Kaiser Huang-ti bis 209 v. Chr.; abgeschlossen um 298. — Zit. n. d. Ausg. u. Übers. von J. Legge in *Ch. Cl.* III, Prol. 105ff.



- Ch' Ts' = Ch'un-ts'iu*, Frühling und Herbst. Annalen des Staates Lu über 722—481 v. Chr. — Zit. n. d. Ausg. u. Übers. v. Legge in *Ch. Cl. V.*
- Ch' Ts' TLKSh = Ch'un-ts'iu Ti-li-k'ao-shih*, Feststellungen zur Geographie des Ch'un-ts'iu (und Tso-ch'uan). Von Kiang Yung (1680—1762). — Herausgg. als Buch 252—255 d. Samml. *Huang Ts'ing king-kie*, Kommentarwerke zu den kanon. Büchern (a. d. Zeit) der kaiserl. Ts'ing-Dynastie. 14078 Bücher. — Ausgabe von 1861.
- Ch' Ts' T'u = Ch'un-ts'iu Ti-li-k'ao-shih t'u*, Karte nach dem Ch' ts' TLKSh. Gezeichnet von P. Ign. Lorando u. P. P'an, S. J. 1892.
- Chuang-tze = Chuang-tze*, Philosoph, 4.—3. Jahrh. v. Chr. — Zit. n. d. Ausg. in *Shih-tze ts'üan-shu*, 4°, 1804 und den Übersetzungen von H. Giles, London 1889, und R. Wilhelm, Jena 1912.
- Han-shu = Ts'ien Han-shu*, Geschichte der (früheren) Han-Dynastie (209 v. Chr. bis 5 n. Chr.). Von Pan Ku (gest. 92 n. Chr.); mit dem Kommentar des Yen Shi-ku (579—645); 120 Bücher. — Hrsgg. Ling-tung 1873, 16 Bde.
- HHSh = Hou Han-shu*, Geschichte der späteren Han-Dynastie (25—220 n. Chr.). Von Fan Yeh (gest. 445); mit dem Kommentar des Prinzen Chang Huai (um 674); 90 Bücher. Dazu *Suh Han-shu*, Fortsetzung (des monographischen Teils) der späteren Han-Geschichte. Von Sze-ma Piaó (240—305); mit dem Kommentar des Liu Chao (um 675). — Hrsgg. Ling-tung 1873, 14 Bde.
- KKCh = Kün-kuoh-chi*, Monographie über die Landpflegereien und die (Lebens- und abhängigen) Staaten. — Bildet Buch 19—23 des *Suh Han-shu*; s. *HHsh*.
- KMK = Kuoh-ming-ki*, Namentliches Verzeichnis der Staaten. Geographische Nachweisungen über die bis zur Zeit der Chou-Dynastie erwähnten Staaten und Örtlichkeiten. Abteilungen 甲 bis 己 (zit. als A bis F). — Bildet einen Teil von *Lu-shi*; s. dies.
- Kuan-tze = Kuan-tze*, Der Meister Kuan Chung (gest. 645 v. Chr.). Staats- und wirtschaftspolitische Grundsätze dieses, aus etwas späterer Zeit. — Zit. n. d. Ausg. in *Shih-tze ts'üan-shu*, 4°, 1804.
- KYü = Kuoh-yü*, Staaten-Gespräche. Geschichtliche Unterredungen aus 8 Staaten (10.—5. Jahrh. v. Chr.). Zit. nach dem *T'ien-sheng Ming-tao-erh-pen Kuoh-yü*, Kyü von 1022; mit Kommentar des Wei Chao (3. Jahrh. n. Chr.) und des Wang Yüan-sun (7.—9. Jahrh.); 5 Bde., 1869, und nach der Übers. von de Harlez, Paris 1895.
- Li-ki = Li-ki*, Aufzeichnungen über Riten. Texte verschiedenen Alters, gesammelt und redigiert 165 v. Chr. bis 166 n. Chr. — Zit. nach der Ausg. u. Übers. von Couvreur, 2 Bde., Hokienfu 1899.
- Lu-shi = Lu-shi*, Große Geschichte. Älteste Zeit bis etwa 18. Jahrh. v. Chr. Von Lo Pi (12. Jahrh. n. Chr.). — Revidierte Ausg. von K'iao K'o-ch'uan 喬可傳 (?).
- Meng = Meng-tze*, Der Philosoph Menzcius (372—289). — Zit. nach der Ausg. u. Übers. von Legge in *Ch. Cl. II.*
- Muh T'izCh = Muh t'ien-tze ch'uan*, Erzählung vom König Muh. Romanhafte Beschreibung der Reisen des Königs Muh (ca. 1001—947 v. Chr.).
- PWYF = K'in-ting P'ei-wen-yün-fu*, Auf Allerhöchsten Befehl gefertigtes erweitertes Wörter-Reim-Archiv. Nach dem Reim geordnetes Repertorium mehrwortiger Ausdrücke in Quellenausügen, 1711. Nebst

*Yün-fu-shih-i*, Zusammengelesene Auslassungen des Reim-Archivs. Je 106 Bücher. — Ausg. in Kl.-8°, 60 Bde., 1886.

*ShHK* = *Shan-hai-king*, Kanon der Berge und Meere. Geographie mit alten (2. Jahrtausend) und jüngeren (4., 3. Jahrh. v. Chr.) Bestandteilen. — Zitiert: kaiserliche Ausg., mit Kommentar des Hao Yih-hing (1809), besorgt von Yuh Poh-chüan (1886), nachgedruckt Shang-hai 1899, 6 Bde, Kl.-8°, und die Übers. (Buch 1—5) von L. de Rosny, Paris 1891.

*Shi* = *Shi-king*, Lieder-Kanon. Lieder aus dem 12.—7. Jahrh. v. Chr. — Zit. nach der Ausg. u. Übers. von Legge in *Ch. Cl. IV*.

*Shi-ki* = *Shi-ki*, Geschichtliche Denkwürdigkeiten. Geschichte von Huang-ti bis 87 v. Chr. Von Sze-ma Ts'ien (ca. 145—80 v. Chr.). 130 Bücher. Dazu das Einleitungskapitel des Sze-ma Cheng (8. Jahrh. n. Chr.) über die „Drei Souveräne“ vor Huang-ti. — Zit. nach einem Abdruck der kaiserl. Ausg. von 1747, Cheng-tu-fu 1872, 24 Bde., und nach der Übers. von Chavannes, Paris 1895 ff.

*Shu* = *Shu-king*, Urkunden-Kanon. Epen und Urkunden über die Zeit von Yao bis zum 7. Jahrh. v. Chr. Zusammengestellt von Konfuzius. — Zit. nach der Ausg. u. Übers. von Legge in *Ch. Cl. III*.

*ShuiKCh* = *Shui-king-chu*, Kanon der Gewässer mit Zusätzen. Kurze Beschreibung der Hauptflüsse Chinas von Sang Kin (1. Jahrh.), auf weitere Flüsse ausgedehnt und mit reichhaltigen geographischen und historischen Anmerkungen versehen von Li Tao-yüan (4.—6. Jahrh.). 40 Bücher.

*T'KKM* = *Yüan-p'an Tze-chi T'ung-kien kang-muh*, Haupt- und Nebenteile des Allgemeinen Spiegels für Regierende, erstmalig gedruckt. Das ist das — aus dem *Tze-chi t'ung-kien*, Allgemeiner Spiegel für Regierende, des Sze-ma Kuang (11. Jahrh.) und Nachträgen usw. dazu — von Chu Hi (1130—1200) usw. zusammengestellte *T'ung-kien kang-muh*, Haupt- und Nebenteile des allgemeinen Spiegels (= Geschichte 430 v. Chr. bis 1067 n. Chr.), nebst der „Sektion für Frühgeschichte (bis 431 v. Chr.)“ und der „Fortsetzung (bis 1368)“ von anderen Händen in der Redaktion des Chen Jen-sih (1631) in 13 + (1 +) 50 + 27 Büchern, gedruckt 1701 (120 Bde.).

*TLCh* = *Ti-li-chi*, Monographie über Geographie. Topographie des Reichs der Han-Dynastie. — Bildet Bücher 28 A und B des *Han-shu*; s. dies.

*T'ShTsCh* = *K'in-ting ku-kin T'u-shu tsih-cheng*, Auf Allerhöchsten Befehl veranstaltete Sammlung von Tafeln und Schriften aus alter und neuer Zeit. Enzyklopädie aus gegenständlich geordneten Quellenausügen. Besorgt von Ch'en Meng-lei unter K'ang-hi (1662—1721), herausgegeben 1729. 10 000 Bücher in 5044 Bänden. — Zit. nach Hauptabteilung (I—VI nach Giles' Zählung), Buch (küan), Textgruppe (Hui, Tsung, Lieh usw., vgl. Giles, p. XV) und Blattziffer. — Vgl. Giles, L., *An Alphabet. Index to the Chin. Encyclop.* usw., London 1911.

*Tso* = *Tso-ch'uan*. Kommentar zu *Ch'un-ts'iu*; wichtige Geschichtsquelle. — Zit. nach der Ausg. u. Übers. von Legge in *Ch. Cl. V*.

*TTL* = *Ta Tai Li-ki*, Die Aufzeichnungen über Riten des älteren Tai. Ältere und jüngere Texte, gesammelt von Tai Teh (2.—1. Jahrh. v. Chr.) — Zit. n. Ausg. in *Han Wei ts'ung-shu* (kleine Ausg.).

*TWSHk* = *Ti-wang-shi-ki*, Aufzeichnungen über die Generationen der Kaiser und Könige. Verlorenes Geschichtswerk der Huang-fu Mih 215—282 n. Chr.). — Bruchstücke nach alten Zitaten, gesammelt von Sung Ts'iang-tsih, 1812.

*Tze-tien* = *K'ang-hi Tze-tien*, Wörterbuch aus der Zeit des Kaisers K'ang-hi. Standardwörterbuch. 1716.

*Ykg* = *Yü-kung*, Tribut des Yü. Beschreibung der Arbeiten des Yü, enthält alte geographische Texte (= *Shu-king* III I, Ch. Cl. III 92—151).

*WCh'-Karte* = *Huang-chao Chung-wai Yih-tung Yü-t'u*, Des kaiserlichen Hofes, der Innen- und Außenländer Generalkarte in einheitlicher Aufnahme. Untertitel *Ta Ts'ing Yih-tung Yü-t'u*. — Generalkarte von China nach der Aufnahme durch die Jesuiten im Jahre 1756, 1 : 1 000 000. Verbesserte Auflage, 8 Hefte, Wu-ch'ang 1863. — Zit. als „*Wu-ch'ang-Karte*“; vgl. v. Richthofen, *Atlas I*, Vorerl. S. 2.

\* \* \*

*Anc. H.* = Hirth, Fr., *The Ancient History of China*, Neuyork 1908.

*Atlas* = Richthofen, Ferd., Freih. von, *Atlas von China I, II*, Berlin 1885/1912.

*Bamb.-An.* = *Bambus-Annalen*; s. *Chu-shu-ki-nien*.

*Biogr. D.* = Giles, Herbert A., *A Chinese Biographical Dictionary*, London 1898.

*Ch. Cl.* = *Chinese Classics, The*, by James Legge, 5 Bde., London 1861 ff.; Bd. I, II, 2. Aufl., 1893 f.

*China* = Richthofen, Ferd., Freih. von, *China. Ergebnisse eigener Reisen und Studien*, 3 Bde., Berlin 1877—1912.

*China* = Conrady, A., *China*. In der „Weltgeschichte, herausgegeben von J. von Pflugk-Harttung“, Berlin, o. J.

*H. G.* = *Histoire générale de la Chine ou Annales de cet empire*, trad. du Tong-kien-kang-mon par J. A. M. de Moyriac de Mailla, 12 Bde., Paris 1777—1783.

*M. H.* = *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, Les*, trad. par Ed. Chavannes, 5 Bde., Paris 1895 ff.

*Notes* = Wylie, A., *Notes on Chinese Literature*, Shanghai, London 1867.

*Pl.* = Playfair, G. M. H., *The Cities and Towns of China, a Geographical Dictionary*, 2. Aufl., Shanghai 1910.

*Preuß. Karte* = *Karte von Ostchina 1 : 1 000 000* der kartographischen Abteilung der Königl. preuß. Landesaufnahme. 1901 ff.

*SBE.* = *Sacred Books of the East, The*, ed. Max Müller, Oxford 1879 ff.

*T. H.* = L. Wieger, *Textes Historiques I—III* (= Rudiments de parler et de style chinois 10 u. 11), Hokienfu 1903—1905.

ggw. = gegenwärtig (bei Ortsnamen).

n., nö., nw. = nördlich, nordöstlich, nordwestlich,

ö., s., w. = östlich, südlich, westlich.

Die in eckige Klammern geschlossenen Angaben wie z. B. [L 7] beziehen sich auf die Lage der Örtlichkeiten in den Gradfeldern der Karte.



## I. Kapitel. Yao, Shun und Yü.

Hierzu die Karte: China in der Zeit der Herrscher Yao, Shun und Yü.

### *Einführung (§§ 1—3).*

§ 1. Jede allgemeinere geschichtliche Untersuchung des chinesischen Altertums setzt zweckmäßig bei dem Zeitalter der Idealherrscher Yao, Shun und Yü ein. Die Überlieferung über die Zeit vor Yao ist so lückenhaft und so sehr von Mythos, Sage und späten Gedankengebilden durchsetzt, daß nur äußerst mühevollen Schürfarbeit die geschichtlichen Tatsachen ermitteln kann. Die Nachrichten andererseits über das Jahrtausend nach Yü, die Zeit der Hia- und Shang-Dynastie, sind allerdings im allgemeinen nüchterner, dafür aber auch dürftig und ohne Kenntnis des vorangehenden Geschichtsalters kaum zu einem geschlossenen Bilde zusammenzufügen. Dagegen ist für das Zeitalter der Yao, Shun und Yü eine reiche Überlieferung durch zahlreiche Kanäle bis auf uns gelangt, offenbar weil damals schöpferische Kräfte tätig waren, die für Jahrhunderte und Jahrtausende grundlegend und richtunggebend auf Staat und Gesellschaft, geistige und sachliche Kultur des Chinesentums eingewirkt haben, so daß die Erinnerung an sie und ihre Zeit dauernd lebendig geblieben ist. Allerdings ist auch hierbei das geschichtliche Bild durch Mythos und Sage, durch Gedankenwerk und Mißverständnis, sowie durch Umdeutungen im Sinne späterer politischer und geistiger Parteikämpfe verschoben, verklärt und entstellt worden, aber die Fülle der Nachrichten erweckt die Hoffnung, daß man mittels besonnener Kritik dem Tatsachenkern nahekomen kann.

§ 2. Die Überlieferung über die genannten drei Herrscher hat ihre klassische Zusammenfassung und Ausgestaltung etwa in dem *Tsien-pien* des Kin Li-tsiang (1232—1303) und in den späteren Redaktionen und Nachläufern dieses Werks gefunden (Giles, *Biogr. D.* 381; Wylie, *Notes* 21; de Mailla, *H. G. I.*, p. LXV). Eine Vorstellung davon geben de Maillas (*H. G. I.*, 44—123) und Wiegers (*T. H. I.*, 37—51) Übersetzungen und Nacherzählungen. Das dort entworfene, die Widersprüche der alten Überlieferungen vertuschende und ausgleichende Bild: die Herrscher Idealgestalten fast im Sinne der europäischen Aufklärung, selbstlos bis zur Aufopferung, unendlich begabt und leistungsfähig, dabei von außer-



ordentlicher Lebensdauer, umgeben von einem Kreise ebenso hochgesinnter Vasallen, jedes Ereignis ihrer Regierungszeit genau datiert, — erweckt von vornherein zunächst das Mißtrauen des modernen Historikers und bleibt unbefriedigend, weil die lebendigen Kräfte der Nation, die kulturellen und gesellschaftlichen, politischen und geographischen Bedingungen der Geschehnisse nicht sichtbar werden.

Die moderne Sinologie sieht darum auch von diesem Bilde ab und steht allen Nachrichten über das Zeitalter mit Kritik und Zurückhaltung gegenüber. So hat z. B. v. Richthofen vom Standpunkte des Geographen die dem Yü zugeschriebenen Arbeiten angezweifelt (*China* I). Hirth (*Anc. H.* 29—38) stellt die Nachrichten über das Zeitalter unter die Konfuzianischen Legenden, hält aber an ihrer geschichtlichen Grundlage fest; und wenn er „zu der Annahme neigt, daß die alten Berichte (über die Flut und die Arbeiten des Yü) auf geschichtlicher Grundlage aufgebaut sind“, aber es für nötig hält, „sie von allem zu befreien, was man dichterische Übertreibung nennen kann, die die alten Historiker dazu führte, Menschenwerk als das Werk eines Gottes darzustellen“ (a. a. O. 35), so mag dieses Urteil als ein Programm für die Behandlung des ganzen Zeitalters gelten. Auch Conrady (*China* 521—528) rechnet das Zeitalter zur Sagenzeit, entwirft ein Bild seiner kulturellen Zustände, zeigt, daß die Überlieferung glaubhafte, bisher übersehene Andeutungen über große geschichtliche Bewegungen enthält, verzichtet aber auf eine Darstellung des historischen Geschehens. Ebenso hält Hermann (*Chin. Gesch.*, Stuttgart 1912, S. 5—12) sich an die allgemeinen kulturellen Züge, sieht aber in vielem, was für die alte Zeit berichtet wird, nur Rückspiegelungen späterer Zustände. Chavannes (*M. H. I.*, p. CXLI) erklärt Yao, Shun und Yü für erhabene mythologische Phantome, ohne Realität, wenn man sie zu fassen sucht. Und nach Erkes (*China*, Gotha 1919, S. 30) wären Yao und Shun mythische Wesen, doch immerhin Personifikationen zweier Geschichtsperioden oder Dynastien mit einzelnen historischen Zügen.

§ 3. Mein hier gemachter Versuch, nach den alten Überlieferungen und fußend auf den topographischen Tatsachen, ein geschichtliches Gemälde des Zeitalters zu entwerfen, kommt zu dem

Ergebnis: Yao, Shun und Yü sind bestimmte geschichtliche Persönlichkeiten; die Überlieferung hat ihr gegenseitiges Verhältnis im wesentlichen richtig bewahrt; man kann wahrscheinlich machen, daß hinter ihnen gewisse nationale und gesellschaftliche Kräftegruppen stehen, deren Wesen heute nur angedeutet, später aber vielleicht einmal schärfer umrissen werden kann.

*Das zeitliche Verhältnis der drei Herrscher nach den Quellen (§§ 4—9).*

§ 4. Yao, Shun und Yü erscheinen in der Überlieferung als Zeitgenossen verschiedenen Alters. Shun wird von Yao zum Mitregenten oder Stellvertreter erhoben und ist nach Yaos Tode selbst der Herrscher des Reichs; Yü bekommt wenigstens noch den Auftrag zu seinem großen Werke, der Regulierung der Gewässer usw., zu Lebzeiten des Yao, er steht später als Gehilfe oder Regent neben Shun und wird nach dessen Tod Reichsherrscher und Begründer der Hia - Dynastie. Soweit stimmen die Quellen überein, in bezug auf das genauere zeitliche Verhältnis bestehen Unklarheiten und Widersprüche.

§ 5. Nach dem *Shu-king* begründet Yao seine Absicht, zu resignieren, mit den Worten: „Ich bin 70 Jahre auf dem Platz (oder Thron)“ (*Shu* I, II, 12, *Ch. Cl.* III, 23); den ihm darauf (als Nachfolger) vorgeschlagenen Shun prüft er 3 Jahre lang, bietet ihm dann des Kaisers Platz (oder Thron) an, und am 1. Tage des folgenden (4.) Jahres empfängt Shun die Abdankung (vgl. unten § 71 ff.) des Yao vor dem Schmuckreichen Ahn. — Weiter heißt es: „28 Jahre, dann verscheidet der Kaiser, die Hundert Geschlechter trauern um ihn . . . , 3 Jahre lang . . . läßt man schweigen . . . die Musik. Am 1. Tage des 1. Monats kommt Shun zu dem Schmuckreichen Ahn“ (*Shu* II, I, 13—14, *Ch. Cl.* III, 40).

Shun selbst sagt später zu Yü: „Ich weile 33 Jahre auf des Kaisers Platz, greis und dem Ende nahe“, oder wie manche den betreffenden Ausdruck deuten wollen: „ein Mann zwischen 80 (oder 90) und 100 Jahren“ (*Shu* II, II, 9, *Ch. Cl.* III, 57), und am 1. Tage anscheinend des folgenden Jahres empfängt Yü das Mandat von dem Göttlichen Ahn (II, II, 19, *Ch. Cl.* III, 64).

Shuns Leben wird ferner folgendermaßen zusammengefaßt (*Shu* II, I, 28, *Ch. Cl.* III, 51): 生三十徵庸三 (Lesart 二) 十在位

五十載陟方乃死 entweder „seines Lebens 30 berufen, dienstlich verwendet 30 (Lesart 20), weilt er auf dem Platz (Thron) 50 Jahre, steigt auf nach den Vierseiten und stirbt“, oder „seines Lebens 30 wird er berufen zur Dienstverwendung, 30 (Lesart 20) ist er auf dem Platz (Thron), 50 Jahre (danach) steigt er auf nach den Vierseiten und stirbt“. Die erste Interpretation ist grammatisch und stilistisch bedenklich, hat aber doch vielleicht zu der verbreiteten Meinung beigetragen, daß von Shuns Thronbesteigung bis zu seinem Tode 50 Jahre verflossen seien, und scheint auch für Huang-fu Mi maßgebend gewesen zu sein (s. § 8). Die zweite Interpretation ist die gemeinhin bei den Erklärern und Übersetzern übliche, dabei sollen die 30 (bzw. 20) Jahre der zweiten Periode sich auf die Zeit beziehen, während der Shun neben Yao oder bei dessen Lebzeiten den Thron innehatte. Der Ausdruck *chih jang* „steigt hinauf Vierseiten“ ist umstritten: In den *Bamb.-An.* wird *chih* „steigt hinauf“ oder „steigt zur Höhe“ regelmäßig für den Tod der Herrscher gebraucht, manche Erklärer wollen es auch hier auf den Tod des Shun beziehen; kaum mit Recht. Andere erinnern daran, daß Shun nach dem *Shi-ki* auf einer Inspektionsreise, im Süden, gestorben sein soll; diese Reisen gipfeln in den Riten auf den vier heiligen Bergen (vgl. § 36), und so kann man hier interpretieren: „er steigt hinauf nach den Vierseiten und stirbt“, d. h. auf einer Inspektionsreise stirbt er.

Nach den obigen Erklärungen wäre Shun 110 (bei der zweiten Lesart 100) Jahre alt geworden, die 110 Jahre kehren im *Shi-ki*, die 100 Jahre im *TWShK* wieder, wie auch die Abschnitte  $30 + 30 + 50$  bzw.  $30 + 20 + 50$  Jahre (s. §§ 6 und 8). Ich glaube dagegen folgende, sprachlich mögliche, Übersetzung vorschlagen zu sollen: „Im Alter von 30 wird er berufen zur Dienstverwendung, 20 (besser als 30) [Jahre] ist er auf dem Platz (Thron), mit 50 Jahren steigt er auf zu den Vierseiten ... und stirbt.“ Ich möchte annehmen, daß vor „und stirbt“ irgend etwas, wohl eine Zeitbestimmung, ausgefallen oder getilgt ist. Das „Platz“ läßt drei Deutungen zu. Entweder ist der kaiserliche Platz (Thron) gemeint, den Shun in irgendeiner Form als Stellvertreter des Yao innegehabt hätte, oder der Platz (Thron) des Shun in seiner Landesherrschaft Yü, oder endlich Shuns Platz als Würdenträger in der Hofversammlung, denn auch

einen solchen Platz oder Hofrang kann „Platz“ schlechthin, wenigstens später, bedeuten, und Shun hat einen solchen vor seinem 30. Jahre nicht besessen. (Weiteres s. in §§ 71—73.)

§ 6. Im *Shi-ki* faßt Sze-ma Ts'ien in dem Bericht über Yao die Ereignisse so zusammen: „Yao, in der Macht („aufgestellt“) 70 Jahre, findet den Shun, 20 Jahre danach, alt geworden, gebietet er dem Shun, als Verweser auszuführen des Himmelssohns Regierung, und präsentiert ihn dem Himmel. Yao stirbt nach im ganzen 28 Jahren, nachdem er auf den Platz (Thron) verzichtet hat“ (*Shi-ki* II, 20 a, *M. H. I.*, 69).

Vom Leben des Shun gibt Sze-ma Ts'ien (*Shi-ki* II, 29 a, *M. H. I.*, 91) folgende Zusammenfassung: „Shun ist mit 20 Jahren berühmt ob seiner Pietät, mit 30 Jahren hebt Yao ihn empor (zum Staatsdienst), mit 50 Jahren führt er als Verweser die Geschäfte des Himmelssohnes aus, in seinem 58. Jahre stirbt Yao; mit 61 Jahren (d. h. nach Ablauf der 3jährigen Trauer) tritt er (als Nachfolger) an die Stelle des Yao und betritt den kaiserlichen Platz (Thron); im 39. Jahre nach Betreten des Platzes macht er eine Inspektionsreise nach Süden und stirbt in Ts'ang-wu . . .“ (Ausführlicher s. in §§ 72—73.)

Yü wurde, nach Sze-ma Ts'ien, noch bei Lebzeiten des Yao von Shun beauftragt, das Werk des Kun, die Bewältigung der Flut, fortzusetzen; die eigentliche Arbeit, 13 Jahre dauernd, fällt aber in die Zeit nach Yaos Tod; später empfiehlt Shun den Yü dem Himmel als Nachfolger, im 17. Jahr darauf stirbt Shun. Nach 3 Jahren Trauer regiert dann Yü 10 Jahre und stirbt (*Shi-ki* II, *M. H. I.*, 99f., 162f.).

§ 7. Aus den *Bamb.-An.* (*Ch. Cl.* III, Prol. 113—117) stelle ich folgende Übersicht zusammen, wobei ich, um ein festes Zeitmaß zu gewinnen, die Rechnung nach Regierungsjahren des Yao über dessen Tod weiterführe und die betreffenden Zahlen in Klammern setze.

1. Jahr (2145 v. Chr.): Yao gelangt zum Thron.
70. Jahr: Der Kaiser beauftragt (den Chef der) Vier-Kuppen, dem Shun von Yü ein (!) Mandat (als Staatswürdenträger, nicht das Mandat als Herrscher) zu verleihen.
73. Jahr: Shun empfängt die Abdankung (Yaos) vor dem Schmuckreichen Ahn.
75. Jahr: Der Raumwart Yü reguliert den Ho.



86. Jahr: Der Raumwart kommt zur Audienz (zeigt mit dem schwarzen *kuei* die Beendigung seines Werkes an).  
 89. Jahr: (Der Kaiser Yao) baut einen Ausflugpalast in T'ao.  
 90. Jahr: Der Kaiser nimmt seinen Ruheaufenthalt in T'ao.  
 100. Jahr: Der Kaiser stirbt in T'ao.  
 (104. Jahr) = Shuns 1. Regierungsjahr: Der Kaiser (Shun) gelangt zum Thron (2042 v. Chr.).  
 (136. Jahr): Der Fürst von Hia (d. i. Yü) empfängt das Mandat vor dem Göttlichen Ahn.  
 (153. Jahr) = Shuns 50. Jahr: Shun stirbt.  
 (157. Jahr) = Yüs 1. Jahr: Yü gelangt zum Thron (1989).  
 (168. Jahr) = Yüs 8. Jahr: Er stirbt (1982 v. Chr.).

Die im *Shu-king* für Yao genannten Zeiträume von 70 und 28 Jahren kommen auch hier vor (= 1.—70. und 73.—100. Jahr), ebenso die für Shun angegebenen Fristen von 30 und 50 sowie 33 Jahren (= 73.—103. und 104.—153. sowie 104.—136. Jahr). Das 70. und 90. Regierungsjahr des Yao wird man als 30. und 50. Lebensjahr des Shun auffassen dürfen; dessen offizielle Thronbesteigung und sein Tod würden also in sein 64. und 113. Lebensjahr fallen. Aber die 3 Trauerjahre nach Yaos Tod ergeben sich erst dadurch, daß ein späterer Autor die Regierungsantritte der Annalen nach dem 60jährigen Jahreszyklus fest datiert und dabei zwischen den einzelnen Regierungszeiten blanke Jahre eingelegt hat (vgl. Legge, *Ch. Cl.* III, Prol. 180f.; Chavannes, *M. H.* V, 475f.); rechnet man diese hier nicht mit, so kommt Shun, dem *Shu-king* entsprechend, nur auf ein Alter von 110 Jahren.

§ 8. In dem nur fragmentarisch erhaltenen *Ti-wang-shi-ki* des Huang-fu Mi werden einige Ereignisse aus dem Leben des Yao nach Zyklusjahren (a. a. O. II, 5 a), und andere aus dem des Shun (II, 7 b und 8 b) und dem des Yü (III, 1 b und 2 a) nach Lebensjahren datiert; die drei Reihen können in Shuns 81. und 83. Jahr in Beziehung gesetzt werden. Ich setze an den Kopf der Zeilen in Klammern die Jahre seit dem Regierungsantritt des Yao als einheitliches Zeitmaß hinzu.

- (— —): 21. Jahr des Zyklus: Yao geboren (II, 5 a).  
 (1. Jahr des Yao) 41. Jahr des Zyklus: Yao besteigt den kaiserlichen Thron (II, 5 a).  
 (51. Jahr) 7. Jahr des Zyklus: Yao beruft Shun (II, 5 a); Yü, 20-[lies 21!]-jährig, wird auf Shuns Vorschlag zuerst verwendet (III 1 b); reguliert die Wasser 13 Jahre lang (III, 1 b).  
 (63. Jahr): Yü, 32jährig, hat die Wasser bewältigt (III, 1 b).

- (71. Jahr) 51. Jahr des Zyklus: Shun empfängt Yaos Abdankung vor dem Schmuckreichen Ahn (II, 7 b), tritt an Yaos Stelle in Ausführung der Geschäfte des Himmelssohns (II, 5 a). — Shun führt als Verweser die Regierung 28 Jahre (II, 4 a, 7 b).
- (98. Jahr) 18. Jahr des Zyklus: Yao stirbt (II, 5 a); 98 Jahre auf dem Thron, 118 Jahre alt (II, 4 b, 5 a), nachdem Shun 28 Jahre Verweser gewesen (II, 4 a, 7 b).
- (101. Jahr): Dreijährige Trauer zu Ende; Shun, 81jährig, gelangt zur vollen Herrscherwürde, ändert den Jahresanfang.
- (103. Jahr): Shun, 83jährig, empfiehlt den Yü (II, 8 b); Yü, 74jährig, wird von Shun dem Himmel empfohlen (III, 2 a).
- (115. Jahr): Shun, 95jährig, beauftragt den Yü, als Verweser zu regieren (II, 8 b); 12 Jahre nach der Empfehlung beauftragt Shun, alt geworden, den Yü, an seine Stelle zu treten und als Verweser die Geschäfte des Himmelssohns auszuführen (III, 2 a).
- (120. Jahr): 5 Jahre später Aufstand der Miao, auf einer Expedition nach Süden stirbt Shun 100 Jahre alt (II, 8 b, III, 2 a) [= 2178 v. Chr.].
- (121. Jahr): [Chronologisch 1. Jahr der Hia-Dynastie und des Yü = 2177 v. Chr.].
- (123. Jahr): Nach Beendigung der Trauer um Shun gelangt Yü zur vollen Herrscherwürde (III, 2 a).
- (130. Jahr): Yü, 100 Jahre alt, stirbt (III, 1 b, 2 a) [= 2168 v. Chr.].

Auch hier sind die aus dem *Shu-king* bekannten Perioden von 70 und 28 Jahren für Yao festgehalten, sie entsprechen seinem 1.—70. und 71.—98. Regierungsjahr, und zwar anders als in den *Bamb.-An.*, ohne dazwischenliegende 3jährige Probezeit des Shun. Den Abriß über Shun in *Shu* II, I, 28 (s. § 5) scheint Huang-fu Mi im Sinne der von mir an erster Stelle erwähnten Interpretation gelesen zu haben: „Seines Lebens 30 [= Yaos 50. Regierungsjahr] berufen, wird er verwendet 20 [= Yaos 51.—70.], ist auf dem Thron 50 Jahre [= Yaos 71.—120. Jahr].“ Die von Shun gegenüber Yü erwähnten 33 Jahre auf dem Thron (*Shu* II, II, 9) sind Yaos 51.—103. Jahr. Die 3 Trauerjahre um Yao begreifen Yaos Todes- und die zwei folgenden Jahre. Im 31. Jahre des Zyklus [= Yaos 51. Regierungsjahr], das Huang-fu Mi als Jahr der Berufung des Shun angibt und das als das der ersten Verwendung des angeblich 20jährigen Yü zu berechnen ist, sind beide 31 und 21 Jahre alt: dies Jahr ist das, an dessen 1. Tage die Amtsperiode der im vorhergehenden Jahre Berufenen beginnt. Wenn man in dieser Weise die Lebensdaten des Shun und Yü in die Skala der Zyklusdaten aus Yaos Leben einfügt, trifft der Tod des Shun auf ein Jahr *kuei-mao* (40. des Zyklus), und der des Yü auf ein Jahr *kuei-ch'ou* (50. des Zyklus); und dann fügen sich diese Daten

ausgezeichnet in die allgemeine Chronologie des Huang-fu Mi. Diese allgemeine Chronologie ergibt sich aus den folgenden Bruchstücken:

(III, 7 b): „Hia - Dynastie, 19 Könige, zusammen 432 Jahre“ [= 2177 bis 1746 v. Chr.].

(III, 3 a): „K'i [lies: Yü] 1. Jahr kia-shen (41. d. Z.), stirbt in seinem 10. Jahr, kuei-ch'ou (50. d. Z.)“ [also 2177—2168].

(III, 3 a): „K'i ist auf dem Thron 9 Jahre“ [2167—2159].

(III, 3 a): „T'ai-k'ang ist auf dem Thron 29 Jahre“ [= 2158—2130].

Die nächsten Hia-Könige sind nicht genau datiert.

(IV, 8 a): „Shang - Dynastie (30 Könige), 629 Jahre“ [= 1745—1117].

(V, 12 b): „Chou - Dynastie, 37 Könige, 867 Jahre“ [= 1116—250].

(V, 5 b): „Wu-wang, 1. Jahr yi-yu (22. d. Z.)“ [= 1116], „stirbt in seinem 6. Jahr, keng-yin (27. d. Z.)“ [= 1111].

Man sieht, der Anfang der Chou - Dynastie ist durch das Anfangsjahr des ersten Königs, Wu-wang, als *yi-yu*-Jahr gut, und zwar auf 1116 v. Chr. festgelegt. Von hier gelangt man durch Hinzurechnung der Jahre der Shang- und Hia - Dynastie auf das Jahr 2177, ein *kia-shen*-Jahr, als chronologischen Beginn der Hia-Dynastie bzw., was dasselbe ist, auf das erste Jahr des Yü nach Shuns Tod. Nun hat Huang-fu Mi eine Angabe, daß K'i, Yüs Sohn und Nachfolger, 10 Jahre, von einem *kia-shen*-Jahre ab bis zu seinem Tode in einem *kuei-ch'ou*-Jahre, regiert habe, also genau in Jahren, die wir sowohl von den Zyklusdaten in Yaos Leben ausgehend, als auch vom Anfang der Chou-Dynastie ab rechnend als Regierungsjahre des Yü ansehen müssen. Da nun gleich neben jener Angabe eine zweite sich findet, wonach K'i nur 9 Jahre regiert habe, so scheint mir unzweifelhaft zu sein, daß die erste Angabe auf Yü zu beziehen und nur irrtümlich dem K'i zugeschrieben ist, ein Fehler, der sich um so leichter einschleichen konnte, als der gegenwärtige Text des Huang-fu Mi aus lauter einzelnen in anderen Werken angeführten Bruchstücken zusammengesetzt ist. Die 9 Jahre des K'i würden dann, wie oben in meiner Tabelle ausgeführt, die Jahre 2167—2159, die 29 Jahre seines Nachfolgers T'ai-k'ang die Jahre 2158—2130 decken. In die Regierung von T'ai-k'angs Nachfolger Chung-k'ang, für den Huang-fu Mi keine Daten gibt, würde dann, meine Annahme bestätigend, die gut sichtbare Sonnenfinsternis des Jahres 2128 fallen; diese wäre also die bekannte, für Chung-k'angs Zeit im *Shu-king* erwähnte Finsternis. Ob man daraus schließen darf, daß

die Chronologie des Huang-fu Mi als Ganzes der bisher „angenommenen“ Chronologie der *T'ung-kien-kang-muh* und der der *Bamb.-An.* in ihrem gegenwärtigen Zustande, die bekanntlich in bezug auf die Sonnenfinsternis beide unbefriedigend sind (s. § 20), überlegen ist, wäre noch zu untersuchen. Hier genügt uns die Festlegung der Zeit des Yü in ihrem Verhältnis zu der von Yao und Shun. Zu bemerken ist noch, daß eine weitere Notiz des Huang-fu Mi Ereignisse aus dem 35. Jahre des K'i erwähnt, hier scheint eine Berechnung seiner Regierungsjahre als Lehensfürst zugrunde zu liegen (s. § 16).

§ 9. Im *T'ung-kien-kang-muh* wird das zeitliche Verhältnis der Yao, Shun und Yü folgendermaßen dargestellt:

- (1. Jahr des Yao) (2357 v. Chr.): Yao besteigt den Thron.
- (70. Jahr): Yao beruft den Shun, hebt ihn zum Dienst.
- (72. Jahr): Yü reguliert die Wasser.
- (73. Jahr): Der Kaiser empfiehlt Shun dem Himmel; Shun empfängt die Abdankung des Yao in dem Tempel des ersten Ahnen des Kaisers.
- (80. Jahr): Yü beendet die Regulierung der Gewässer.
- (100. Jahr): Yao stirbt, 116 Jahre alt. — 3 Jahre Trauer.
- (104. Jahr): Shuns 1. Jahr: Shun besteigt den Thron (2255 v. Chr.).
- (135. Jahr): Shuns 32. Jahr: Shun befiehlt dem Yü, als Verweser den Thron einzunehmen.
- (136. Jahr): Shuns 33. Jahr: Yü empfängt das Mandat im Tempel des göttlichen Ahnen.
- (151. Jahr): Shuns 48. Jahr: Shun stirbt. — 3 Jahre Trauer.
- (154. Jahr): Yüs 1. Jahr: Yü besteigt den Thron.
- (161. Jahr): Yüs 8. Jahr: Yü stirbt, 100 Jahre alt (2198 v. Chr.).

Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wie auch hier die bekannten Perioden im Leben des Yao und Shun eingehalten werden.

#### *Ermittelung der wahrscheinlichen Zeitverhältnisse der drei Herrscher zueinander (§§ 10—20).*

§ 10. Alle Quellen stimmen darin überein, daß sie ganz ungewöhnlich lange Lebensdauern den drei Herrschern ausdrücklich zuschreiben und bei verschiedenen Personen ihrer Umgebung voraussetzen, Lebensdauern, deren jede einzelne vielleicht nicht ganz unmöglich ist, die aber in ihrer Häufung außer dem Bereich aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit liegen.

Nun ist es eine Gepflogenheit der chinesischen Geschichtsschreibung, am Anfang der Regierung eines neuen Herrschers die



Taten und Erlebnisse dieses, die noch in die Zeit seines Vorgängers fallen, auch wenn sie schon dort erzählt waren, kurz zu wiederholen, so daß eine Reihe von Ereignissen doppelt oder mehrfach erwähnt werden. Das *Shi-ki* des Sze-ma Ts'ien bietet vielfach Beispiele dafür.

Auch in den ersten Teilen des *Shu-king* ist anscheinend in dieser Weise der Stoff auf die verschiedenen Personen verteilt. *Shu* I, I, 1—II, I, 13 (*Ch. Cl.* III, 1—41) ist eine Geschichte des Yao, in der auch die unter Yao fallenden Erlebnisse des Shun erwähnt werden; der ausschließlich Shun betreffende Abschnitt II, I, 1 (a. a. O. 30) ist, wie schon früher erkannt ist, eine spätere Interpolation (vgl. dazu Chavannes, *M. H.* I, Introd. CXXIII). — *Shu* II, I, 14—II, I, 28 (a. a. O. 41—51) ist eine Geschichte des Shun oder ein Teil daraus, an deren Anfang vielleicht jenes interpolierte Stück gehört. — *Shu* II, II, 1—III, I, 23 (a. a. O. 52—151) scheint eine Geschichte des Yü zu sein, die, wie sie jetzt vorliegt, vornehmlich Ereignisse, die unter Yao und Shun spielen, enthält; deren Teile übrigens ihrerseits vielleicht auch schon vor oder von Kung-fu-tze zugunsten einer Verteilung des Stoffes auf Yü, Kao-yao und Yih und Tsih umgestellt, und deren Zusammenhang und Ordnung wegen des Verlustes einiger Kapitel und infolge der Schicksale, die der Text in der Han-Zeit und später erlitten hat (s. Chavannes, *M. H.* I, Introd. CXIII—CXXXVI), nicht ohne weiteres deutlich zu erkennen sind. Möglicherweise haben schon der Kompilator des *Shu-king* oder gar die Verfasser der ihm vorliegenden Texte die zeitliche Ordnung der geschilderten Ereignisse nicht mehr ganz verstanden.

Ähnlich wird in den *Bamb.-An.* eine Geschichte des Yao in 100 und eine des Shun in 50 Regierungsjahren gegeben, und die Annalen fassen diese wohl als aufeinanderfolgende Zeiträume auf, und ebenso zweifellos jener unbekannte Autor, der die Annalen durch Hinzufügung der Daten nach dem 60jährigen Jahreszyklus in die absolute Chronologie verankert hat.

§ 11. Ich glaube nun mit Bestimmtheit annehmen zu dürfen, daß die in den Annalen als erste 28 Regierungsjahre des Shun gezählten Jahre identisch sind mit den letzten 28 Regierungsjahren des Yao, und daß die in beiden Perioden erwähnten Ereignisse teilweise identisch, teilweise zwischenein-

ander zu ordnen sind. In ähnlicher Weise können die Yao-, die Shun- und teilweise die Yü-Erzählung des *Shu-king* neben- oder zwischeneinander geordnet und damit eine verbesserte Ordnung der erwähnten Ereignisse gewonnen werden.

Mehr als alle Erörterungen überzeugt ein praktischer Versuch. Ich gebe deshalb im folgenden eine auszugsweise, von Yaos 70. bis Shuns 50. Jahre vollständige, Übersetzung der in Frage kommenden Abschnitte der *Bamb.-An.*, wobei ich die Jahre des Yao als Reihe A, die des Shun als Reihe B bezeichne und beide Reihen in der angegebenen Weise ineinander schachtele. Als Reihe C flechte ich in entsprechender Weise eine Inhaltsangabe von *Shu* I, 12—II, I, 13 (Yao-Erzählung), als Reihe D eine von *Shu* II, I, 14—28 (Shun-Erzählung), als Reihe E eine von *Shu* II, II, 9—20 (Teil der Yü-Erzählung) ein und füge schließlich noch einige bezeichnende Angaben des *Shi-ki* und des *Ti-wang-shi-ki* (des Huang-fu Mi) und kurze Erläuterungen hinzu. Als Reihe F folgen die Hauptdaten der *Bamb.-An.* aus der Regierungszeit des Yü.

## § 12. Wiederherstellung der alten Ordnung der Quellenangaben über Yao, Shun und Yü.

(Erläuterung: a Bezeichnung der „Reihe“ (s. oben); b Regierungsjahre des Yao nach den *Bamb.-Ann.*; c desgl. des Shun bzw. für Reihe F des Yü; d Text; e Verbesserte Chronologie nach Jahren vom Regierungsantritt des Yao in seinem Prinzenlehen T'ang (vgl. dazu meine Ausführungen in §§ 15—18).

a	b	c	d	e
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 3 b: Yao, 15jährig, wird belehnt mit T'ang . . . . .	*1
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 5 a: Yao, 20jährig, besteigt den kaiserlichen Thron . . . . .	*6
A	1	—	Der Kaiser (Yao) besteigt den Thron . . . . .	„
A	12	—	Er beginnt die Waffnerei zu regulieren . . . . .	?
A	16	—	Die Kü-sou-Sippe kommt zu Gaste . . . . .	?
A	19	—	Er befiehlt dem Kung-kung, den Ho zu regulieren . . . . .	?
A	29	—	Die Tsiao-yao- (Pygmäen-) Sippe kommt zu Hofe . . . . .	?
A	42	—	Glänzender Stern erscheint in Yih (Krater?) . . . . .	?
A	50	—	Ausflug zum Shou-Berg . . . . .	?
A	53	—	Opfer am Loh . . . . .	?
A	58	—	Der Kaiser befiehlt dem Hou Tsih, des Kaisers Sohn Tan Chu an das Tan-Wasser zu verbannen . . . . .	?

a	b	c	d	e
A	61	—	Er befiehlt dem Grafen von Ts'ung, Kun, den Ho zu regulieren . . . . .	*42?
A	61	—	Er degradiert den Kun . . . . .	*50?
			* * *	
C	—	—	<i>Shu</i> I, 12: Yao, 70 Jahre auf dem Thron (Platz), will diesen an den Sze-yoh „Vier-Kuppen“ abtreten; dieser lehnt ab; die Hofversammlung schlägt Shun von Yü vor; Yao will Shun prüfen und ihn mit 2 Töchtern verheiraten . . . . .	
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 7: Yao verheiratet den Shun mit 2 Töchtern, prüft ihn im Frauenpalast, beim Empfang der Gäste, befragt ihn über Regierung	
A	70	—	Frühling, 1. Monat. Der Kaiser beauftragt Vier-Kuppen, ein Mandat an Shun von Yü zu verleihen (vgl. <i>Shu</i> II, I, 28: Shun mit 30 Jahren berufen zum Dienst) . . . . .	*51
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 7: Yao läßt dem Shun einen eigenen Palast bauen, belehnt ihn mit Yü . . . . .	
A	71	—	(Yao) befiehlt 2 Töchtern, den Shun zu heiraten	*52
C	—	—	<i>Shu</i> I, 12 (Yao) sendet 2 Töchter: als Gattinnen hinab nach Yü . . . . .	
C	—	—	<i>Shu</i> II, 2: (Shun) wird beschäftigt in (den Reichs-ämtern, s. unten § 69) „Fünffache Ordnung“, „Hundert Verrechnung“, „Vier Tore“; er wird in den Forst gesandt . . . . .	
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 7: (Yao) ernennt den Shun zum Sze-t'u (Instruktionsminister) und T'ai-wei (Militärminister) . . . . .	
			* * *	
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 3: (Yao) hat Shun 3 Jahre geprüft, fordert ihn auf, den Platz (Thron) des Kaisers zu besteigen . . . . .	
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 8: Alt geworden, befiehlt Yao dem Shun, an seine Stelle zu treten und als Verweser zu regieren, im folgenden Jahre . . . (s. Fortsetzung)	
			* * *	
A	73	(1)	Frühling, 1. Monat: Shun empfängt die Abdankung (des Yao) vor dem Schmuckreichen Ahn . . . . .	*54
—	—	—	<i>TWSHk</i> II, 8 (Fortsetzung): (Im folgenden Jahre) (= 71. Jahr des Yao, s. § 8) 1. Monat, 1. Tag, empfängt er (Shun) die Abdankung vor dem Schmuckreichen Ahn; mittels des Militärministeramts führt er die Geschäfte aus . . . . .	
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 4: Frühling, 1. Monat, 1. Tag: Shun empfängt die Abdankung vor dem Schmuckreichen Ahn . . . . .	

a	b	c	d	e
D	—	—	<i>Shu</i> II, I, 14: Shun kommt zu dem Schmuckreichen Ahn . . . . .	
B	(73)	I	Der Kaiser (Shun) besteigt den Thron, wohnt in K'i, macht die Ta-shao-Musik . . . . .	*54
C	—	—	<i>Shu</i> —II, I, 5—6: Er (Yao? Shun?) beobachtet die Himmelskörper (reguliert den Kalender?), opfert dem Shang-ti, den „6 Verehrten“, den Bergen und Flüssen . . . . .	
			* * *	
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 7: Er (Yao? Shun?) gibt nach 1 Monat täglich Audienz an Vier-Kuppen und die Hirten; teilt die Investitursymbole neu an die Fürsten aus.	
D	—	—	<i>Shu</i> II, I, 15—16: Er (Shun) berät mit Vier-Kuppen, wie zu öffnen die 4 Tore; er ratschlagt mit den 12 Hirten . . . . .	
A	74	(2)	Shun von Yü macht seine erste Inspektionsreise zu den vier Kuppen . . . . .	*55
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 8: Im 2. Monat des Jahres macht er (Yao? Shun?) eine Inspektionsreise zum Taitung, bringt Opfer, empfängt die Fürsten usw.; im 5., 8. und 11. Monat desgleichen zum Süd-, West- und Nordberg. — II, I, 9: Alle 5 Jahre gibt es 1 Inspektionsreise und 4 Hofbesuche der Fürsten . . . . .	
			* * *	
A	75	(3)	Der Raumwart Yü reguliert den Ho (oder: die Ströme) . . . . .	*56
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 10: Er (Yao? Shun?) richtet 12 Gauschaften ein, versieht 12 Berge mit Altären, vertieft die Wasserläufe. (Diese Notiz der Reihe C faßt die mehrjährigen Arbeiten des Yü und ihre Konsequenzen zusammen, deren Anfang und Ende in Reihe A unter Yaos 75., 86. und 87. Jahre erwähnt werden) . . . . .	
			* * *	
B	(75)	3	(Shun) befiehlt dem Kao-yao, Straf-(Gesetze) zu machen . . . . .	*56
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 11: Er (Yao? Shun?) gibt bildliche (schriftliche?) Darstellungen des (neuen) Strafgesetzes; die Milderungen gegen den früheren Zustand werden erwähnt . . . . .	
D	—	—	<i>Shu</i> II, I, 17—26: Hofversammlung, in der der Kaiser (offenbar Yao!) und Shun als Sprecher auftreten, mit Neuernennung bzw. Bestätigung der wichtigsten Reichsbeamten; unter anderm erhält Yü zu seinem Amt als Raumwart noch das der	



a	b	c	d	e
			„Hundert-Verrechnung“ (Chefminister); Kao-yao wird Großrichter und erhält Anweisungen über die Gestaltung des (neuen) Strafrechts; K'uei wird Musikmeister, dabei Auslassungen über Musik . . . . .	
D	—	—	<i>Shu</i> II, I, 27: Alle 3 Jahre Prüfung der Beamtenleistungen mit Beförderungen und Degradierungen * * *	
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 12: Er (Yao? Shun?) verbannt den Kung-kung nach Yu-chou, den Huan-tou nach dem Ts'ung-Berg, treibt die San-miao nach San-wei, bringt zum Ende den Kun auf den Yü-Berg. Nachdem diese 4 Verbrecher bestraft, allgemeine Unterwerfung . . . . .	
D	—	—	<i>Shu</i> II, I, 27: Man (Shun?) verteilt und bringt nach Norden die San-miao . . . . . <i>Shi-ki</i> I (M. H. I, 67): Shun bittet den Yao, die obengenannten 4 Verbrecher (Kung-kung usw.) bestrafen zu dürfen (wie oben) . . . . . <i>Tso</i> VI, XVIII ( <i>Ch. Cl.</i> V, 280/282) werden 4 Sippschaften, die des Hun-tun (Chaos), K'üung-chi (Ungeheuer), T'ao-wu (Klotz) und T'ao-t'ieh (Fresser) erwähnt, deren Bosheiten Yao sich nicht erwehren kann; Shun als Vasall des Yao hält zu Gast an den 4 Toren und verbannt die 4 bösen Sippschaften . . . . . <i>Tso</i> X, VII ( <i>Ch. Cl.</i> V, 613/617) . . . als Yao den Kun zum Ende brachte auf dem Yü-Berg . . . <i>TWSHK</i> II, 3 b: Yao besiegt die Miao-Sippe am Ufer des Tan-Wassers . . . . . * * *	
A	76	(4)	Der Raumwart greift die Jung von Ts'ao und Wei an und besiegt sie . . . . . * * *	*57
B	(81)	9	Si-wang-mu kommt zu Hofe . . . . . * * *	*62
A	86	(14)	Der Raumwart kommt zur Audienz, verwendet als Eintrittsgabe das schwarze <i>kuei</i> . — (Vgl. <i>Shu</i> III, I, 23: Yü überreicht das schwarze <i>kuei</i> und zeigt die Vollendung seines Werkes an) . . . . .	*67
B	(86)	14	Glückverheißende Wolken sind sichtbar; (Shun) befiehlt dem Yü, an seine Stelle zu treten in den Geschäften von (Shuns Landesherrschaft) Yü . . . . . * * *	*67
			<i>TWSHK</i> III, 2 a: Nach der Bezwingung der Flut belehnt Yao den Yü mit der Herrschaft Hia	

a	b	c	d	e
A	87	(15)	Zum erstenmal werden 12 Gauschaften eingerichtet	*68
B	(87)	15	(Shun) befiehlt dem Fürsten von Hia, den Dienst auf dem T'ai-shih zu übernehmen . . . . .	*68
			* * *	
A	89	(17)	(Yao) baut einen Ausflugspalast in T'ao . . . . .	*70
B	(89)	17	(Shun) eingehend in die Schule, verwendet zum erstenmal den Zehntausend (-Tanz) . . . . .	*70
			* * *	
D	—	—	<i>Shu</i> II, I, 28: Shun mit 30 Jahren berufen zum Dienst, war 20 auf dem Platz (Thron), besteigt (jetzt!) mit 50 Jahren die (Kuppen der) Vierseiten (vgl. § 5) . . . . .	
			<i>Shi-ki</i> (M. H. I, 91) mit 50 Jahren führt (Shun) als Verweser die Geschäfte des Himmelssohnes aus . . . . .	
A	90	(18)	Der Kaiser (Yao) wandert ab und wohnt in T'ao . . . . .	*71
			* * *	
A	97	(25)	Der Raumwart bereist die 12 Gauschaften . . . . .	*78
B	(97)	25	Die Sih-shin-Sippe kommt zu Hofe, bringt Bogen und Pfeile . . . . .	*78
			* * *	
A	100	(28)	Der Kaiser (Yao) stirbt in T'ao . . . . .	*79
C	—	—	<i>Shu</i> II, I, 13: 28 Jahre, dann verscheidet der Kaiser, die Hundert Geschlechter trauern wie um Vater und Mutter, 3 Jahre lang . . . . .	
			<i>Shi-ki</i> (M. H. I, 91): . . . in (Shuns) 58. Lebensjahre stirbt Yao . . . . .	
			<i>TWSHK</i> II, 7: Shun regiert als Verweser 28 Jahre, dann stirbt Yao . . . . .	
			* * *	
B	(101)	29	Der Kaiser (! Shun) gibt seinem Sohne Ngi-kün ein Mandat und belehnt ihn mit Shang . . . . .	*80
B	(102)	30	(Shun) bestattet die Fürstin Yuh (seine Gattin) am Wei . . . . .	*81
			* * *	
E	—	—	<i>Shu</i> II, II, 1—8: Ratschläge des Yü (gehört zeitlich etwa hierher: Yao ist anscheinend verstorben, Yü hat das Land — endgültig — geordnet; s. die Inspektionsreise im Jahre *78) . . . . .	
			* * *	
—	—	—	<i>Shi-ki</i> II (M. H. I, 91): (Shun) tritt 61jährig (3 Jahre nach Yaos Tod) an Stelle des Yao und betritt den kaiserlichen Platz (Thron) . . . . .	
—	—	—	<i>TWSHK</i> II, 7 b: Nach Beendigung der 3jährigen Trauer gelangt Shun, 81jährig, zur vollen Herrscherstellung; ändert den Jahresanfang . . . . .	
			* * *	

a	b	c	d	e
B (104)	32		Der Kaiser (Shun) befiehlt dem Fürsten von Hia, die Scharen zusammenzufassen. In der Folge besteigt er (der Fürst von Hia) die Kuppen der Vierseiten . . . . .	*83
E —	—		<i>Shu</i> II, II, 9—18: Der Kaiser (Shun) spricht zu Yü: „Ich weile auf des Kaisers Platz 33 Jahre, bin greis und dem Ende nahe. Fasse du meine Scharen zusammen.“ Yü lehnt ab zugunsten von Kao-yao u. a. usw. . . . .	
B (105)	33		Der Fürst von Hia empfängt das Mandat vor den Göttlichen Ahnen. Danach stellt er wieder 9 Gauschaften her . . . . .	*84
E —	—		<i>Shu</i> II, II, 19: Am 1. Morgen des 1. Monats empfängt (Yü) das Mandat vor dem Göttlichen Ahn; er leitet die 100 Ämter, wie es gehalten wurde bei des Kaisers (Shun) Anfang . . . . .	
—	—	—	<i>TWSHK</i> II, 8: Shun, 95jährig, beauftragt den Yü, als Verweser zu regieren . . . . .	
			* * *	
B (107)	35		Der Kaiser befiehlt dem Fürsten von Hia, den Inhaber von Miao zu unterwerfen; die Miao-Inhaber-Sippe kommt zu Hofe . . . . .	*86
E —	—		<i>Shu</i> II, II, 20—21: Der Kaiser befiehlt dem Yü, die Miao zu unterwerfen, . . . erfolglose Expedition, Rückzug auf Rat des Yih; Kriegstanz; der Inhaber von Miao kommt . . . . .	
			Nach <i>TWSHK</i> II, 8 a erfolgt die Unterwerfung 3 Jahre nach der Expedition . . . . .	
			* * *	
B (114)	42		Die Hüan-tu-Sippe kommt zu Hofe . . . . .	?
B (119)	47		Winter, Raufrost, tötet nicht Gräser und Bäume . . . . .	?
			* * *	
B (121)	49		Der Kaiser wohnt in Ming-t'iao . . . . .	*89
			* * *	
B (122)	50		Der Kaiser (Shun) stirbt . . . . .	*90
D —	—		<i>Shu</i> II, I, 28: . . . und stirbt. . . . .	
			<i>Shi-ki</i> II ( <i>M. H. I.</i> , 91): 39 Jahre nach Besteigung des kaiserlichen Platzes macht (Shun) eine Inspektionsreise nach Süden und stirbt . . . . .	
			<i>TWSHK</i> II, 8: (Nachdem Yü) 5 Jahre als Verweser regiert hat, empört sich der Inhaber von Miao, (Shun) macht einen Strafzug nach Süden, stirbt in Ming-t'iao, 100 Jahre alt . . . . .	
			* * *	

a	b	c	d	e
F (125)	1	Der Kaiser (Yü) gelangt zum Thron, wohnt in K'i; verbreitet die Zeitrechnung der Hia im Reich .		*93
F (126)	2	Kao-yao stirbt . . . . .		*94
F (129)	5	Inspektionsreise, Versammlung der Fürsten am T'u-Berg . . . . .		*97
F (132)	8	Frühling: Er (Yü) versammelt die Fürsten in Hui-k'i . . . Herbst, 8. Monat: Der Kaiser stirbt in Hui-k'i . . . . .		*100

§ 13. Die vorstehende Übersicht zeigt, daß die Reihen A und C in mehreren Punkten zusammentreffen: Abdankung des Yao, Erwähnung der Inspektionsreisen, Regulierung des Ho bzw. Vertiefung der Flüsse, Tod des Yao; ebenso die Reihen B und D in der Erwähnung des Raumwerts Yü, der Strafgesetze und von Shuns Tod; das kann nicht auffallen, weil A und C Erzählungen von Yao, B und D Erzählungen von Shun sind. Aber außerdem sind mehrere identische oder nahe verwandte Punkte den Reihen A bzw. C einerseits und B bzw. D andererseits gemeinschaftlich: die Erwähnung des Schmuckreichen Ahn in A, C, D (vgl. § 71), der Strafgesetze in B, C, D (vgl. §§ 75—78), ferner die Inspektionsreisen, die Hofbesuche der Fürsten, die Beratungen mit (dem Chef der) Vier-Kuppen (d. h. dem Adelsmarschall und Vertreter der Fürsten am Hofe) und mit den „Hirten“ (d. h. den Vorstehern der Fürsten in den Provinzen), lauter Punkte, die sich auf den Verkehr der Reichsregierung mit den Fürsten beziehen, in A, C, D (vgl. §§ 71—73), und schließlich die Vertreibung der San-Miao nach Norden in C und D (vgl. §§ 83—84). Ebenso gehören der Abgang des Yao nach T'ao, die Erwähnung des Zehntausend-Tanzes und Shuns Besteigung (der Kuppen) der Vierseiten in seinem 50. Lebensjahre in A, B, D, offenbar, wie wir sehen werden (§§ 71—73, 85), eng zusammen. Des weiteren werden der durch die Abgabe des schwarzen *kuei* und durch die Einrichtung von 12 Gauschaften markierte Abschluß der Arbeiten des Yü und seine Bestellung als Stellvertreter des Shun in der Herrschaft Yü und zum Dienst auf dem T'ai-shih in A und B wohl nicht ohne innere Beziehung sein; jedenfalls ist bemerkenswert, daß bei dieser Gelegenheit



Yü im 14. Jahre des Shun nur „Yü“, im 15. Jahre dagegen „Fürst von Hia“ genannt wird; denn nach dem *TWSHk* (III, 2 a) wurde Yü nach der Bewältigung der Fluten (also in der Chronologie der *Bamb.-An.* etwa im 86. oder 87. Jahre des Yao), und zwar von Yao mit Hia belehnt, es bleibt demnach kaum noch ein Zweifel, daß die Jahre 86 und 87 einerseits und 14 und 15 andererseits in der Tat identisch sind (vgl. auch § 18 Ende). Und schließlich wird bei dieser Zusammenrückung der Texte ohne weiteres klar, daß der in der Hofversammlung *Shu* II, I, 17—26 neben Shun als Sprecher vorkommende Kaiser nicht Shun selbst (wie bisher angenommen), sondern der noch lebende und politisch tätige Yao ist.

§ 14. Somit zweifle ich nicht, daß durch diese Zusammenrückung die ursprüngliche Ordnung der Vorgänge, wie sie etwa in älteren, vor dem jetzigen *Shu-king* und den *Bamb.-An.* vorhandenen Quellen vorlag, im wesentlichen zurückgewonnen ist. Die einzelnen Vorgänge, vornehmlich die Entwicklung des staatsrechtlichen Verhältnisses des Shun zu Yao sind dabei in den jetzigen Quellen widersprechend und zum Teil wohl falsch aufgefaßt, und das mag zum Teil schon in den älteren Quellen der Fall gewesen sein. Auch stehen manche Notizen auch nach der Zusammenrückung offenbar nicht am richtigen Platze.

Insbesondere ist zu beachten, daß in den beiden *Shu-king*-Erzählungen (II, I, 2—13 und II, I, 14—27), = Reihe C und D, mehrfach an die Erwähnung eines Einzelereignisses allgemeine Erörterungen angeknüpft oder mehrere Einzelereignisse zu Gruppen zusammengefaßt sind, wodurch der zeitliche Fortgang aufgehalten und unterbrochen wird. So wird gelegentlich der ersten Inspektionsreise (II, I, 8) allgemein berichtet, daß in je 5 Jahren 1 Inspektionsreise und 4 Hoffahrten der Fürsten stattfanden (II, I, 9); nach der ersten Ernennung der neuen Beamten (II, I, 17—26) werden die jedes dritte Jahr abgehaltenen Beamtenprüfungen erwähnt (II, I, 27); an die Ernennung des Justizministers Kao-yao wird eine Erörterung über das Strafgesetz (II, I, 20), an die des Musikmeisters K'uei eine allgemeine Musiktheorie (II, I, 24) geknüpft. Die Bestrafung der „4 Verbrecher“ wird in eine Notiz zusammengefaßt (II, I, 12), obschon es sich um eine Reihe vielleicht durch Jahre sich hinziehender kriegerischer

Unternehmungen gehandelt haben dürfte (vgl. §§ 83—84); die Zusammendrängung des Berichts über die Vertiefung der Flüsse und die Einrichtung von 12 Gauschaften (II, I, 10) habe ich schon hervorgehoben (s. § 12 Jahr \*56). Die Erkenntnis dieser Besonderheit des Textes ist wichtig: sie erlaubt uns den Schluß, daß die in II, I, 2 angedeutete Beschäftigung des Shun in verschiedenen Ämtern keineswegs im Ganzen an dieser Stelle zeitlich eingeordnet werden muß, sondern eine anläßlich seiner ersten Erhebung zum Staatsdienst gegebene Übersicht über seine ganze durch Jahre sich erstreckende Ämterlaufbahn sein kann (vgl. dazu §§ 69—70c).

§ 15. Die Chronologie des Yao und Shun in den *Bamb.-An.* beruht offenbar auf der Annahme, daß Yao 100 Jahre regiert, und auf der aus *Shu* II, I, 28 falsch errechneten Vorstellung (s. § 5), daß Shun 110 Jahre gelebt habe, und das Leben des Yü wird ebenso durch seine Verknüpfung mit dem jener übertrieben lang. Und auch nach der oben vorgenommenen Zusammenrückung bleiben die Lebensdauern überlang, die Zeiteinteilung kann auch so noch nicht richtig sein.

Ich mache deshalb einen Versuch, aus den Gesamtangaben unserer Quellen eine befriedigendere Chronologie zu gewinnen. Dabei lege ich als einheitlichen Zeitmaßstab eine Rechnung in Jahren vom Regierungsantritte des Yao an zugrunde; ich bezeichne diese Jahre mit einem \*, z. B. \*70. Die ermittelten Zahlen sind schon in der Tabelle in § 12 in Kolonne e eingetragen worden.

§ 16. Ein wichtiger Wendepunkt im Verhältnis des Yao zu Shun ist offenbar Yaos Abgang nach T'ao im Ostlande, der praktisch sein Ausscheiden aus der Regierung bedeutet; vielleicht war der Abgang nicht ganz freiwillig (s. § 71—73). Die Vorbereitung zu dem Abgang ist der Bau des Ausflugs- oder Ausruhepalastes in T'ao im Jahre vorher; und ich möchte annehmen, daß ursprünglich in dieses Jahr die nach dem heutigen Zustande unserer Quellen 20 Jahre früher fallende Äußerung des Yao, „ich bin 70 Jahre auf dem Platz (Thron)“, gehört, die vielleicht aus einer sentimental und beschönigenden Darstellung der etwas dunklen Machenschaften stammt (s. § 86). Ich bezeichne also dieses Jahr (das 89. Regierungsjahr des Yao und das ihm nach der Zusammenrückung entsprechende 17. Regierungsjahr des Shun in der

Rechnung der *Bamb.-An.*) als das 70. Regierungsjahr des Yao = Jahr \*70. — Das folgende Jahr \*71 wäre dann das erste Jahr, in dem Shun allein die Regierung ausübt. Dabei sei daran erinnert, daß nach chinesischer Sitte das Jahr des Todes, der Entthronung usw. eines Herrschers chronologisch noch ganz dem Scheidenden zugerechnet wird und mit dem 1. Tage des folgenden Jahres die Regierung des neuen Herrschers chronologisch beginnt.

Nach den *Bamb.-An.* wird 20 Jahre vor dem Jahre \*71 dem Shun ein (!) Mandat (als Staatsfunktionär!, nicht das Mandat als Herrscher, wie gewöhnlich angenommen wird) verliehen (s. §§ 7, 12); nach *Shu* II, I, 28 wird Shun in seinem 30. Lebensjahre zum Dienst berufen (offenbar derselbe oder ein eng dazugehöriger Vorgang), er ist dann 20 (falsche Lesart 30) Jahre auf dem Platz (Thron?) und besteigt in seinem 50. Lebensjahre die (Kuppen der) Vierseiten (s. meine Interpretation §§ 5 und 73); nach dem *Shi-ki* wird Shun im 30. Lebensjahre emporgehoben, im 50. Lebensjahre führt er die Geschäfte des Himmelssohnes aus, in seinem 58. Lebensjahre stirbt Yao (s. § 6); nach *Shu* II, I, 13 stirbt Yao 28 Jahre nach einem nicht angegebenen Zeitpunkt, vermutlich doch der auf Vorschlag der Hofversammlung erfolgten Erhebung des Shun zum vorgesehenen Thronfolger. Nach allem diesem wird das Jahr \*71 dem 50. Lebensjahre des Shun entsprechen, das Jahr der Mandatsverleihung wird seinem 30. Lebensjahre, zugleich dem seiner Erhebung zum Dienst und zum vorgesehenen Thronfolger gleichzusetzen und als \*51 zu bezeichnen sein, Yao wird im Jahre \*79, 8 Jahre nach der Übersiedelung nach T'ao, gestorben sein. Die *Bamb.-An.* lassen ihn 10 Jahre nach der Übersiedelung sterben, da aber in der zweiten chronologischen Reihe der Annalen Shun im 9. Jahre nach jener Übersiedelung zum erstenmal ausdrücklich als „Kaiser“ bezeichnet wird (§ 12), so ist jenes auf die alte Angabe von 28 Jahren sich stützende frühere Datum vorzuziehen.

Wie alt wurde Yao? Nach der Berechnung des Huang-fu Mi (§ 8) bestieg Yao mit 20 Jahren den kaiserlichen Thron; setzen wir dieses Jahr als \*1, so wäre er im Jahre \*51 (Shuns Berufung) 71 Jahre, in seinem \*70. Regierungsjahre (Entschluß zur Übersiedelung nach T'ao) 91 Jahre, bei seinem Tode 98 Jahre alt gewesen. Nun begegnen wir mehrfach den Spuren einer Zählung



der Regierungsjahre der alten Kaiser, die nicht von der Besteigung des kaiserlichen Throns, sondern von dem Regierungsantritte in dem Lehensstaate, den die Betreffenden vor der Erhebung zum Kaiser innehatten, ausgeht (bezüglich Shun s. § 17, bezüglich Yü § 18, bezüglich K'i § 8 Ende). Ich glaube darum annehmen zu dürfen, daß die Jahre des Yao von seiner Thronbesteigung in T'ang gezählt sind, jenem Lehen, das er als „Staat“ erhielt, nachdem er vorher T'ao als „Apanage“ innegehabt zu haben scheint (s. §§ 25, 26). T'ang erhielt er nach einer anscheinend nicht errechneten, sondern überlieferten Angabe bei Huang-fu Mi in seinem 15. Lebensjahre; setzen wir dies als Jahr \*1, so ist Yao 93 Jahre alt geworden.

§ 17. Shun wird in seinem 30. Lebensjahre (Jahr \*51) in den Reichsdienst gehoben, weilt dann 20 Jahre auf dem Platze (Thron?); in seinem 50. Lebensjahre (\*71) übersiedelt Yao nach T'ao; Shun besteigt in diesem Jahre die (Kuppen der) Vierseiten, nachdem er im vorhergehenden Jahre zum erstenmal den Zehntausend-Tanz angewendet hat (s. §§ 71—73), und übt fortan die Regierung, vielleicht noch ohne Kaisertitel, ohne Yao aus; in seinem 58. Lebensjahre (\*79) stirbt Yao. Die Angaben der *Bamb.-An.* und die Berechnungen des *Shi-ki* (§ 6) und *TWSHK* (§ 8) über die Gesamtlänge seiner Regierung und seines Lebens sind offensichtlich falsch. Eine alte Angabe aber ist die Äußerung des Shun zu Yü: „Ich weile auf des Kaisers Platze 33 Jahre“ („Kaisers“ ist vielleicht unberechtigte Interpolation), worauf er dem Yü anträgt, „die Scharen zusammenzufassen“, und Yü am 1. Tage des 34. Jahres das Mandat empfängt (*Shu* II, II, 9—19). Wir sahen, daß Shun vom 30.—49. oder 31.—50. Lebensjahre (\*51.—\*70. oder \*52.—\*71.) auf dem „Platze“ weilte, das 33. und 34. Jahr dieser Periode wären danach Shuns 62. (63.) und 63. (64.) Lebensjahr = Jahr \*83 (\*84) und \*84 (\*85); nach den *Bamb.-An.* fallen die Übertragung der Scharen und des Mandats an Yü in Shuns 32. und 33. Regierungsjahr (= \*83 und \*84).

Nach den *Bamb.-An.* und nach *Meng-tze* (V, I, VI, 1, *Ch. Cl.* II, 358) stirbt Shun 17 Jahre nachdem Yü das Mandat erhalten hat, er wäre danach 79 (oder 80) Jahre alt geworden. Diese 17 Jahre dürften aber durch Subtraktion jener 33 von der falsch angenommenen Gesamtzahl von 50 Jahren entstanden und somit



wenig beweiskräftig sein. Und nach Huang-fu Mi (§ 8) fällt die Bestellung des Yü zum Verweser (der Verleihung des Mandats gleichkommend) in das 95. und Shuns Tod in das 100. Lebensjahr des Shun, „nachdem Yü 5 Jahre Verweser gewesen“. Das weist auf eine Quelle hin, nach der beide Ereignisse nur 5 Jahre auseinander lagen. Nach meiner obigen Berechnung fällt die Verleihung des Mandats an Yü in Shuns 63. (64.) Lebensjahr, sein Tod würde demnach in sein 68. (69.) Jahr fallen. Dazu paßt merkwürdig die Angabe des Sze-ma Ts'ien (s. § 6), daß Shun 39 Jahre nach Einnahme des kaiserlichen Platzes starb; für Sze-ma Ts'ien ist das Jahr der Einnahme des Platzes das 3. Jahr nach Yaos Tode, „kaiserlich“ wird entsprechende Zutat des Sze-ma Ts'ien sein; setzen wir dagegen wie oben sein 30. oder 31. als erstes Jahr auf dem „Platze“ an, so würde Shun 69 oder 70 Jahre alt geworden sein. Läßt sich somit ein Alter von etwa 69 Jahren für Shun nicht genügend aus den Quellen erweisen, so halte ich es doch für wahrscheinlicher als eins von etwa 79 Jahren; denn diese Dauer von Shuns Leben und Regierung würde uns nötigen, nicht nur dem Yü gegen alle Wahrscheinlichkeit (§ 18) ein Alter von 74, sondern auch dem Kao-yao und Yih, die schon in Shuns Frühzeit Minister werden und nach seinem Tode noch auftreten, ein ähnliches oder noch höheres Alter, und dem Sohn des Yü, K'i, ein Alter von über 80 Jahren zuzusprechen, während im allgemeinen bei Natur- und frühgeschichtlichen Völkern die Lebensdauer geringer als bei anderen Kulturvölkern zu sein pflegt und nach meinen Erfahrungen auch im frühen China und Japan bei verständiger Verwendung der Zeitangaben ungewöhnlich lange Lebensdauern nicht sehr häufig sind.

Die Unstimmigkeit von 1—3 Jahren, die bei den Shun betreffenden Daten hervortritt, erklärt sich meines Erachtens zum Teil aus der Unsicherheit, wie verschiedenartige Zeitangaben (Lebensalter, Dauer gewisser Perioden usw.) miteinander zu verbinden sind; die Chinesen haben darin keine feste Praxis (vgl. die Beispiele bei Huang-fu Mi in § 8). Ferner habe ich den Verdacht, daß in alten Quellen eine doppelte Berechnung für Shun vorlag, deren eine von der Einnahme des Platzes (Throns) in seiner Lehensherrschaft Yü (wohl ein Jahr nach seiner Berufung) ausging, die andere von dem Zeitpunkte (1—2 Jahre

später), von welchem ab er als Stellvertreter des Yao auf dessen kaiserlichem Platze bei Hof- und Staatsaktionen gewirkt haben soll (s. §§ 71—73), ganz abgesehen von den späteren Berechnungen, die die Regierungszeit des Shun teils mit dem Abgang des Yao nach T'ao, teils rein chronologisch im Jahre nach dem Tode des Yao oder, nach strenger Auffassung, 2—3 Jahre später, nach Beendigung der Trauerzeit, beginnen lassen.

§ 18. Yü scheint 10 Jahre nach Shun gestorben zu sein. So sind die Angaben des Huang-fu Mi (s. § 8). Die *Bamb.-An.* geben ihm 8 Regierungsjahre, hierbei wird man mit dem Autor, der den Annalen die Zyklusdaten beifügte, 2 Trauerjahre nach Shuns Tod einschieben müssen. Nach dem *Shi-ki* hätte Yü nach 3 Trauerjahren noch 10 Jahre regiert, wohl wieder eine überflüssige Nacheinanderordnung zweier sich zum Teil deckender Zeiträume.

Yüs Arbeit begann nach den *Bamb.-An.* 5 Jahre nach der ersten Berufung des Shun und ist so wohl ziemlich richtig datiert, da sie mit dem Eintritt des Shun in die Regierung und der Ernennung der neuen Beamten eng zusammengehört. Nach dem *TWSHk* III, 1 b (s. § 8) war Yü im Beginn der Arbeiten 20 Jahre oder wenig älter, und wir werden sehen, daß in der Tat gewisse Gründe für dieses jugendliche Alter sprechen. Der Anfang der Arbeiten fällt in Shuns 35. Lebensjahr (Jahr \*56). Yü wäre also, je nachdem man dem Shun ein Leben von 79 oder 69 Jahren zubilligt, 74 (oder wenig mehr) oder 64 (oder etwas mehr) Jahre alt geworden. Yü starb auf einer Expedition in den fernsten Südosten des Reichs, offenbar unerwartet und wohl nicht sehr alt, daher ist das geringere Alter von 64 Jahren das wahrscheinlichere, und das spricht wieder für den geringeren Ansatz von Shuns Leben.

Eine Glosse zu den *Bamb.-An.* gibt die Regierungszeit des Yü auf 45 Jahre an (*Ch. Cl.* III, Prol. 118). Das ergibt in der Chronologie der *Bamb.-An.* das 16. Regierungsjahr des Shun als 1. Regierungsjahr des Yü. Dies Jahr entspricht nach meiner Darstellung dem 88. Jahre des Yao der *Bamb.-An.*; und wir haben gesehen, daß im 87. Jahre Yü tatsächlich mit Hia belehnt worden ist. Jene Notiz zeigt also, daß hier die Regierungszeit vom Regierungsantritte im Lehensstaat an gerechnet ist (s. § 16);

sie lehrt ferner, daß der Verfasser der Notiz entweder das 16. Jahr des Shun dem 88. des Yao gleichgesetzt hat, oder daß ihm ein Text vorlag, in dem die Belehnung des Yü in das 15. oder 16. Jahr des Shun gesetzt wurde, ein weiterer Beweis für meine Anschauung, daß die letzten 28 Jahre des Yao den ersten 28 des Shun entsprechen. Der Angabe von 45 Jahren liegt übrigens eine Annahme von 50 Regierungsjahren des Shun zugrunde; nach der von mir vorgeschlagenen Chronologie würde die Angabe auf 32 Jahre zu ermäßigen sein.

§ 19. Das Ergebnis der vorausgehenden Erörterung sei noch einmal in einer kleinen Tabelle zusammengestellt:

Jahr	*1:	Yao, 15jährig, besteigt den Thron in seinem Lehen T'ang, oder: 20jährig, besteigt den kaiserlichen Thron.
„	*51:	Yao 65 (70?) Jahre alt; Shun, 30jährig, wird berufen.
„	*52:	Shun tritt die Regierung in seinem Lehen Yü an.
„	*54:	Yao verzichtet zugunsten des Shun vor dem Schmuckreichen Ahn (auf die Nachfolge?).
„	*56:	Yü, etwa 20—22jährig, beginnt die Regulierung der Gewässer. Neue Minister.
„	*68 (?)	Yü tritt die Regierung in seinem Lehen Hia an.
„	*70:	Yao, 84 (89?)-jährig, verzichtet auf weitere Teilnahme an der Regierung.
„	*71:	Yao nach T'ao. Shun regiert (nach einer Auffassung „als Verweser“) ohne Yao.
„	*79:	Yao stirbt, 93 (98?) Jahre alt.
„	*80:	Shun als Kaiser titulierte.
„	*82:	(Erstes Regierungsjahr des Shun nach Ablauf der Trauer.)
„	*83:	Shun, 62jährig, übergibt das Kommando der Scharen dem Yü.
„	*84:	Yü empfängt das Mandat (der Nachfolge?) vor dem Göttlichen Ahn. (Regiert als Verweser?)
„	*90 (?)	Shun stirbt, 69 (?) Jahre alt.
„	*91 (?)	Chronologisch erstes Jahr des Yü und der Hia-Dynastie.
„	*93 (?)	Erstes Regierungsjahr des Yü nach Ablauf der Trauer.
„	*100 (?)	Yü stirbt, etwa 64—66 (?) Jahre alt.

Diese Chronologie scheint mir soweit stichhaltig zu sein, daß ich sie meinen weiteren Ausführungen zugrunde lege. Die noch bestehenden sachlichen Schwierigkeiten werden weiter unten erörtert (s. besonders §§ 71—73).

§ 20. Wie die Jahre \*1—\*100 in die absolute Chronologie einzuordnen sind, bleibt zunächst ungewiß. Nach der üblichen Chronologie, der des *T'ung-kien-kang-muh*, fällt der Tod des Shun in das Jahr 2208 und der des Yü in das Jahr 2198. Diese Daten als richtig angenommen, würden die Jahre \*1—\*100 den Jah-

ren 2297—2198 v. Chr. entsprechen. Aber die Chronologie des *T'KKM* hat zur Voraussetzung, daß die unter dem vierten Nachfolger des Yü, Chung-k'ang, stattfindende Sonnenfinsternis die vom 11. Oktober (a. St.) 2155 v. Chr. sei. Und Chalmers hat berechnet, daß diese Finsternis für Ngan-i, den damaligen Reichsmittelpunkt [Gradfeld der Karte J 6] in die Zeit vor Sonnenaufgang fiel, also nicht sichtbar war, auch soll die Bedeckung der Sonne sehr geringfügig gewesen sein (*Ch. Cl.* III, 168 und Prol. 162). Die Chronologie des *T'KKM* erscheint danach mindestens als zweifelhaft. — Andererseits hat Old (Old, W. G., *The Shu-king*, Neuyork 1904, S. 73) die betreffende Finsternis für Peking auf 2155 v. Chr., 12. Oktober (a. St.) 7 Uhr 34 Minuten vormittags bei einer Bedeckung von über  $\frac{2}{3}$  der Sonnenscheibe berechnet. Ob das auch für Ngan-i günstigere Sichtbarkeitsverhältnisse ergibt, kann ich nicht beurteilen.

Nach der Chronologie des Huang-fu Mi fällt die gut sichtbare Finsternis von 2128 in die Regierung des Chung-k'ang. Hält man dementsprechend seine für den Tod des Shun und Yü angegebenen Daten für vertrauenswürdig, so würden die Jahre \*1 bis \*100 auf 2247—2168 v. Chr. anzunehmen sein (s. § 8).

Die Chronologie der *Bamb.-An.* in ihrem gegenwärtigen Zustand setzt den Tod des Yü (= Jahr \*100) in das Jahr 1982 v. Chr. (s. § 7). Aber nach dieser Chronologie fällt die Regierung des Chung-k'ang (1951—1943) in eine Zeit, in der eine den Bedingungen entsprechende Finsternis überhaupt nicht stattgefunden hat, obschon die Finsternis im 5. Jahre des Chung-k'ang erwähnt wird, mit einem Tagesdatum, das meines Erachtens der Entlehnung aus den Berechnungen der Gelehrten der T'ang-Zeit (7.—9. Jahrh. n. Chr.) für die Finsternis von 2128 verdächtig ist (s. *Ch. Cl.* III, Prol. 102 und 119). Aber die gegenwärtige Chronologie der Annalen rechnet mit zahlreichen blanken (Trauer-) Jahren zwischen den einzelnen Regierungszeiten; würde man diese im Text der Annalen nicht angedeuteten Jahre in größerer oder kleinerer Anzahl nicht mitzählen, so würde sich vielleicht zeigen, daß die Chung-k'ang-Finsternis der Annalen eigentlich einer der späteren Finsternisse, z. B. von 1895, 1876, 1868, 1849 usw. (Chalmers, a. a. O. 102) entspricht. Danach wäre



dann die Zeit der Yao, Shun und Yü in den Anfang des 2. Jahrtausends herabzusetzen.

Eine Lösung dieser Fragen kann nur durch grundsätzliche Bearbeitung der ganzen altchinesischen Chronologie im weitesten Umfange, auf die hier verzichtet werden muß, gefunden werden.

### *Die Abkunft des Yao (§§ 21—24).*

§ 21. Der persönliche Name des 堯 Yao bei seinen Lebzeiten war vielleicht 放勳 Fang-hün „Ausbreiter verdienstlicher Taten“.

Der Vater des Yao soll (nach *TTL* Kap. *Wu-ti-teh*, *Shi-ki* I, 10 a, *M. H. I*, 40f. und *TWShK* II, 2 b) der Kaiser Kuh 帝嚳 gewesen sein, der (in den genannten Quellen und sonst) mit dem Herrn von Kao-sin 高辛氏 gleichgesetzt wird. Kao-sin, heute ein Dorf 22 km sw. von 歸德 Kuei-teh Fu [O 7] soll das Lehen oder Fürstentum gewesen sein, das Kuh vor seiner Erhebung zum Kaiser innehatte. Das *Shi-ki* nennt 濮 Puh [O 6] als Hauptstadt des Kaisers Kuh, das *TWShK* und die *Bamb.-An.* dagegen 亭 Poh; und dieses soll entweder (nach *TWShK*) das „westliche Poh“, d. i. ggw. 偃師 Yen-shi [L 7], oder nach anderer Auffassung das „südliche Poh“, d. i. ggw. Kuh-shuh, 20 km sö. von Kueiteh Fu (T'ShTs Ch VI 396 ku-tsih 1a. 1b) sein. Derselbe Widerstreit der Meinungen begegnet später für die Hauptstadt des ersten Herrschers der Shang-Dynastie, der die Hauptstadt und Traditionen der Kao-sin aufgenommen hat. Vermutlich waren in allen genannten Orten später lokale Erinnerungen oder Nachkommen der Kao-sin-Sippe vorhanden, und vermutlich sind alle drei Orte 都 „Hauptstädte“, d. h. etwa „Pfalzen“ der Sippe und gelegentlich Residenz des derzeitigen Sippenhauptes gewesen. Die unbedingte Gleichsetzung von Kaiser Kuh und Kao-sin ist noch nicht ganz sicher; ich möchte vorläufig als möglich annehmen, daß die dynastische Bezeichnung Sippe oder Herr von Kao-sin einer Folge von Fürsten zukam, deren einer Kaiser Kuh gewesen ist. Das Grab des Kaisers Kuh befand sich s. von 頓丘 Tun-k'iu, sw. von ggw. 清豐 Ts'ing-feng [O 6] (*M. H. I*, 41 n, 3). Die Lage des Hauptmachtgebiets des Kaisers Kuh bzw. der Kao-sin-Sippe in der Ebene zu beiden Seiten des mittleren Tsi-Laufes wird

durch alle diese Ortsangaben für unsere Zwecke genügend klar-gestellt.

Nach *Shi-ki* und *TWShK* folgte dem Kuh in der Herrschaft zunächst sein Sohn Kaiser Chi 帝摯, ein älterer Halbbruder des Yao, und erst nach jenes Entfernung durch die Fürsten, 9 Jahre später, Yao selbst. Nach der Urglosse der *Bamb.-An.* (*Ch. Cl.* III, Prol. III) war Chi 5 Jahre (als Thronfolger? als Kaiser?) „aufgestellt“ und wurde dann, noch von Kaiser Kuh selbst, zur Seite geschoben. Nach dem Haupttext der *Bamb.-An.* folgte Yao dem Kuh unmittelbar, Chi dagegen wäre mehrere Generationen älter und Nachfolger des Huang-ti. Die Lebensgeschichte des Yao spricht für die Darstellung des *Shi-ki* und des Huang-fu Mi (s. § 26).

§ 22. Die Geburtsgeschichte des Yao in der *Urglosse* der *Bamb.-An.* (*Ch. Cl.* III, Prol. II2) weiß von keinem menschlichen Vater. Die Mutter des Yao heißt dort K'ing-tu 慶都; sie war geboren in der Heide von 斗羅 Tu-wei, das ich nicht feststellen kann; eine gelbe Wolke überschattete sie ständig; wenn sie, herangewachsen, in die San-ho 三河 „drei Ströme“ — vermutlich 河 Ho, 洛 Loh und 伊 I, die drei sagenberühmten Flüsse Altchinas — blickte, folgte ihr stets ein Drache; einmal bringt ihr der Drache eine schriftliche Weissagung und ein wunderbares Bildnis (des zukünftigen Yao); im Unwetter von dem Drachen empfangend gebiert sie nach 14 Monaten den Yao in oder auf 丹陵 Tan-ling „Zinnober-Hügel“. Die sehr altertümlichen, mutterrechtlichen und totemistischen Züge (Conrady, *China* 485, 514) dieser wohl höfisch stilisierten und vielleicht absichtlich archaisierenden Erzählung dürfen meines Erachtens nicht darüber täuschen, daß die wesentlichen Umstände der Abkunft des Yao für uns geschichtlich greifbar sind.

Huang-fu Mi führt an, der 姓 Geschlechts- (oder Clan-) Name des Yao sei 伊祁 I-ki, oder nach einer Angabe „nach dem Wohnort der Mutter“ 伊耆氏 I-k'i - Sippe (!) gewesen (*TWShK* II, 3 af.). Auch Chang Chou-tsie nennt (Kommentar zu *Shi-ki* I, 10 a) 伊祁 I-ki - Sippe den Geschlechtsnamen des Yao, zitiert aber zugleich eine Angabe des *Ti-ki* (= *TWShK*?), wonach sein Geschlechtsname 祁 Ki gewesen sei. Nach andern gehörte Yao dem Geschlechte 姬 Ki an (Chavannes, *M. H.* I, 42 n, Wieger,

T. H. I, 37), wie der alte mehr oder minder mythische Kaiser Huang-ti, auf den, in väterlicher Linie, die Abstammung des Yao zurückgeführt wird. Es soll hier nicht untersucht werden, inwiefern der Wechsel von der Bestimmung der Abstammung nach Mutterfolge zu der nach Vaterfolge, inwiefern ferner die Entwicklung der Begriffe 姓 „Geschlecht, Geschlechtsname“ und 氏 „ Sippe, Sippennamen“ und ihre Verwechselung, und inwiefern allenfalls Interessen der Kaiser der Han-Dynastie, die — der 留 Liu - Sippe angehörig — den Geschlechtsnamen 祁 Ki führten und beanspruchten, von Yao abzustammen (M. H. II, 324 n; *Han-shu*, *Kao-tsu-pen*, *Tsan* 14 a), auf die Gestaltung der oben angeführten Angaben eingewirkt haben. Für uns ist wesentlich, daß nach offenbar alter Überlieferung die Mutter des Yao, K'ing-tu, zur I-ki-Sippe (verschieden geschrieben) gehört hat.

§ 23. Nach Lo Pi (KMK B 6 a) entstammte die Sippe der Mutter des Yao dem Hause der von ihm wohl richtig zum Geschlechte 姜 Kiang gerechneten Fürsten von 伊 I an, deren altes Gebiet noch heute durch den Fluß 伊 I und die Stadt 伊陽 I-yang markiert wird [L 7]. Ein abgewanderter Zweig der Familie habe in 耆 K'i gesessen, daher der Doppelname 伊耆 I-k'i-Sippe. Der Staat K'i, auch 阢 Ki und 飢 Ki geschrieben, und auch 黎 Li genannt, lag in der Gegend von ggw. 長子 Ch'ang-tze und 黎城 Li-ch'eng [L 5, M 5]. Als dieser Staat, ein Jahrtausend nach Yao, durch die aufstrebenden Chou-Fürsten überfallen und erobert wurde, hat in der Tat ein Mann namens 祖伊 Tsu I, etwa „Stammhalter I“, also offenbar ein Angehöriger der I-Sippe, dies dem damaligen Reichsherrscher gemeldet, vgl. *Shu* (Ch. Cl. III, 7 und 268), *Bamb.-An.* (Ch. Cl. III, Prol. 130 und 141), *Shi-ki* (M. H. I, 203 und 220); — ein Beweis für die Auffassung des Lo Pi.

1. Dazu paßt folgendes: Nach Huang-fu Mi (TWSH K II, 4 b), der übrigens auch die Wundergeschichte von der Geburt des Yao kennt, befand sich K'ing-tu zur Zeit der Geburt des Yao südlich von 三阿 San-ngo „drei Ufer“ (eine Lesart 三河 San-ho „drei Ströme“) im Hause des I Chang-ju (伊長孺之家). Die Ortsbezeichnung San-ngo finde ich nirgends identifiziert. Aber ihr Bestandteil ngo kehrt wieder in der bis heute nur unbefriedigend erklärten Benennung 阿衡 Ngo-heng des 伊尹 I Yin, etwa

„Präfekt I“, welcher — der bekannte Ratgeber des ersten Shang-Königs — selbst am I-Flusse geboren und zweifellos ein Glied der I-Sippe war (*Ch. Cl.* III, 191, *M. H. I.*, 178 n.; *Meng* V, I, VII, *Ch. Cl.* II, 361). Nun findet sich *heng* in Titeln der Chou-Zeit (um 1100 v. Chr.); der *lin-heng* und der *chüan-heng*, etwa „Wald-Heger“ und „Gewässer-Heger“ sind Beamte, denen die Nutzung der unter der Ackerbauzone liegenden Flußtäler untersteht (*Chou-li* XVI, Biot I, 373f.). Ich schließe daraus, auch *ngo-heng* ist ein Titel, der „Ufer-Heger“ oder „Aumeister“. Und in der Tat scheint die I- bzw. I-ki-Sippe das Aumeisteramt durch ein Jahrtausend oder mehr besessen zu haben. Nach dem *Chou-li* (XXXIV und XXXVII, Biot II, 301 und 394) hatte die I-k'i-Sippe die Obliegenheit, die den alten Würdenträgern ehrenhalber verliehenen Stöcke zu liefern; die auch hier angewandte Schreibung des Namens mit 耆 *k'i* „alt, Greis“ bildet wohl eine Anspielung auf das Amt. Im *Li-ki* (*Ming-tang-wei*, Couvreur I, 737, Legge XII, 35) wird die Musik der I-k'i-Sippe, bestehend aus irdenen Trommeln und Rohrpfifen, erwähnt. Diese Trommeln und Rohrpfifen wie auch jene Stöcke sind klärllich Erzeugnisse der Auen und Buschwälder der Flußtäler. Auch der im *Yü-kung* vorkommende Fluß- oder Landschaftsname 衡漳 *Heng-chang*, der den Kommentatoren soviel Kopfzerbrechen gemacht hat (*Ch. Cl.* III, 96, *M. H. I.*, 106 n. 2), erklärt sich jetzt ungezwungen: es ist eine Bezeichnung des durch das Gebiet der I-k'i-Sippe, also durch die „Hegerei“ *heng* fließenden Quellarms des Chang-Flusses [M 5]. San-ngo „Drei-Ufer“ endlich, wovon wir ausgingen, wird einen wichtigen Amts- und Lebensbezirk der Sippe bezeichnet haben, die Auen der „drei Ströme“ Ho, Loh und I, vornehmlich die Gegend, wo diese Flüsse sich einander nähern und ineinander ergießen [L 7]. K'ing-tu befand sich zur Zeit der Geburt südlich von San-ngo, also im Hauptgebiet der I-Sippe, am oberen I und bei I-yang, vielleicht sogar noch etwas weiter südlich, wenn wir den Ort der Geburt, Tan-ling „Zinnober-Hügel“, beim Tan-shui „Zinnober-Wasser“ suchen dürfen, wo später Yaos Sohn, King-tus Enkel, Tan Chu Besitzungen hatte. I Chang-ju mag der Chef des Haupthauses gewesen sein, dem K'ing-tu, obwohl dem anscheinend nördlichen I-k'i-Zweig angehörig, damals vielleicht anvertraut war, weil die bevorstehende Geburt ein hoch-



politisches Ereignis war. Und vielleicht sang man damals schon zu Tontrommeln und Rohrpfifen von dem Großherrscher und Herrn von Kao-sin als dem Drachen, der die I-k'i-Maid im Wettersturm verfolgt hatte, als er eingekehrt war in seiner Pfalz, dem westlichen Poh, die da lag im Lande der „drei Ströme“ und „drei Ufer“ [L 7].

§ 24. Die I-k'i-Sippe gehört nach Lo Pi zum Geschlecht Kiang (s. oben § 23). Auch die Kommentatoren zum *Chou-li* und *Li-ki* (a. a. O.) bringen die I-k'i-Sippe und ihre Musik mit dem alten Kaiser Shen-nung in Verbindung; dieser ist aber einer der Stammesherren des Kiang-Geschlechts (*M. H. I*, 15). — Das *Shi-ki*, das 世本 *Shi-pen* (zitiert *M. H. I*, 41) und auch Huang-fu Mi (*TWShK II*, 2 b) zählen Yaos Mutter als dritte Gattin des Kaisers Kuh auf und nennen sie dabei eine Tochter der 陳鋒 (oder — 豐) Chen-feng-Sippe. Diese Sippe ist, soweit ich sehe, sonst unbekannt. Dagegen kennt man eine 逢 Feng-Sippe. Es scheint, daß 逢澤 Feng-tseh, 14 Li nō. von ggw. Kai-feng Fu [N 7], noch spät an ihre ursprünglichen Sitze erinnerte (*M. H. II*, 67). Dort soll angeblich schon von Huang-ti (Feng) 伯陵 Poh-ling belehnt worden sein; ein Feng, 蒙 Meng, ist an dem Aufstande gegen den fünften Herrscher der Hia-Dynastie beteiligt (s. Kap. III), ein Nachkomme jenes, Feng 公 Kung, wird im *MuhT'TzCh* erwähnt (*KMK A 6 b*, *Meng IV*, II, 24, *Ch. Cl. II*, 328). Nach anderer Nachricht war Feng Poh-ling (ein anderer wie der vorgenannte?) zur Zeit der Shang-Dynastie im Lande 齊 Ts'i, nahe ggw. 臨淄 Lin-tze [R 5] belehnt (*Tso X XX*, *Ch. Cl. V*, 679/684); entsprechend erscheint 589 v. Chr. ein Feng Ch'ou-fu als Gefolgsmann eines Markgrafen von Ts'i (*Tso VIII*, II, *Ch. Cl. V*, 340/345), andererseits 654 v. Chr. ein Feng Poh in der Umgebung eines Fürsten von Ts'u (*Tso V VI*, *Ch. Cl. V*, 146/147; vgl. *T'ShTsCh XIV*, 31 unter Feng).

Die Chen-feng dürften ein Zweig dieser Feng und in 陳 Chen [O 8] ansässig gewesen sein, welcher Ort, als Kultstätte des Shen-nung (s. z. B. *T. H. I*, 25), wieder auf das Geschlecht Kiang hinweist. Die Feng und Chen-feng könnten also wohl Abkömmlinge der I-k'i, oder scheinen mindestens nach diesen die führende Sippe des Kiang-Geschlechts gewesen zu sein und in ihren Erinnerungen das Andenken an die berühmte Angehörige der

Stammsippe bewahrt zu haben, so daß die Zurechnung der K'ing-tu zu den Chen-feng kein Widerspruch zu ihrer Abstammung von den I-k'i zu sein braucht.

*Besitzungen des Yao vor der Erlangung der Reichsherrschaft*  
(§§ 25—26).

§ 25. Die Benennung des Yao als I-k'i-Sippe, nach der Familie der Mutter, ist selten. Gewöhnlich wird er als 陶唐 T'ao-T'ang Sippe oder T'ang - Sippe bezeichnet, das ist auch die Bezeichnung der durch ihn dargestellten kaiserlichen Dynastie und des von ihm abstammenden Fürstenhauses geworden. Die Namen sind von den Lehen abgeleitet, die Yao vor seiner Erhebung zum Kaiser innehatte.

Nach der Namensform T'ao T'ang und im Hinblick auf alle Umstände ist es wahrscheinlich, daß T'ao der ältere Besitz des Yao war. T'ao wird gewöhnlich mit dem alten 陶邱 T'ao-k'iu, nahe dem ggw. 定陶 Ting-t'ao [O 6] in Verbindung gebracht. Nach den *Bamb.-An.* hat Yao die letzten Jahre seines Lebens in T'ao verbracht und ist in T'ao gestorben (*Ch. Cl.* III, Prol. 114), und zwar befand sich das Grab des Yao in 穀林 Kuh-lin (*TWSH K* II, 4 b, 5 a); Kuh-lin lag 3 Li w. von 城陽 Ch'eng-yang (*Shui KCh*, zitiert *PWYF* XXV, 8 b), einer Stadt, die, zur Zeit der Han-Dynastie zur Landpflegerei (kün) 濟陰 Tsi-yin gehörig, sö. von der Lei - Marsch gelegen war [O 6]; auch Cheng-yang selbst wird gelegentlich als letzter Aufenthalts- und Sterbeort des Yao genannt. Am Grabe des Yao bei Cheng-yang wurden noch 124 n. Chr. Opfer gebracht (*HHSh*, Kaiser An-ti, Yen-kuang 3. Jahr); das Grab seiner Mutter K'ing-tu lag nur wenige hundert Meter entfernt (*Shui KCh*, zitiert *PWYF* XXV, 9 a) auf dem Westufer des Yung-Flusses (*T'ShTsCh* VI 241 41 b). Danach dürfte sich das Gebiet von T'ao mindestens von T'ao-k'iu bis nach Chengyang erstreckt haben, es lag also inmitten der Gegend, die oben (§ 21) als Hauptmachtgebiet von Yaos Vater Kuh (Kao-sin) angedeutet worden ist, nahe dessen Hauptstadt oder Pfalz Puh.

Lo Pi (*KMK D* 1 a) verweist noch auf ein anderes T'ao, welches im 5. Jahrh. v. Chr. im damaligen Staate 齊 Ts'i gelegen war und an das noch im 12. Jahrh. n. Chr. der Name des T'ao - Berges bei 平陰 P'ing-yin erinnerte [P 5]. Und in der Tat wird diese

Gegend mit zum Besitz des Yao gehört haben. Denn nur wenig n. davon lag 祝 Chu, ggw. 齊河 Ts'i-ho [P 5], welches im 12. Jahrh. v. Chr. nach dem Sturz der Shang-Dynastie der neue König Wu an Nachkommen des Yao zu Lehen gab, um dort dem Yao Opfer zu bringen (*Li-ki*, *Yo-ki* III, 19, Couvreur II, 69; *M. H.* I, 239, n. 1 und 2; *Pl.* 1390 und 679); die Yao-Abkömmlinge werden schon vorher dort gesessen und die Belehnung wird eine Bestätigung ihrer alten Rechte gewesen sein. Auch das nw. benachbarte 高唐 Kao-t'ang wird eine Gründung der T'ang-Sippe, eben der Abkömmlinge des Yao (s. § 26), sein; noch in nachchristlicher Zeit waren Angehörige der Liu-Sippe, also aus Yaos Stamm, hier ansässig.

Die somit von ggw. T'ing-t'ao bis ggw. T'si-ho reichenden Besitzungen des Yao wird man sich vielleicht nicht als geschlossenes Gebiet, sondern als in Gemengelage mit anderen Gebieten liegend und überhaupt vielleicht als ein aus einer Summe verschieden abgestufter Besitz- und Hoheitsrechte bestehendes Gebilde vorzustellen haben. Weiteres s. in § 45 f.

§ 26. Als weiteres Lehen soll Yao die Herrschaft 唐 T'ang besessen haben. Diese wird verschieden lokalisiert. Am meisten ansprechend ist die Meinung, welche dieses T'ang an den 唐河 T'ang - Fluß in die Gegend der heutigen Dependenz (*hien*) T'ang versetzt [O 3]. Nach Lo Pi (*KMK D 1*) lag im 12. Jahrh. ö. von Dependenz T'ang 堯故城 „die alte Stadt des Yao“ ganz in der Nähe, und zwar etwa 12 km nö. des heutigen Wang-tu (*Pl.* 6947), lag 望都故城 „die alte Stadt Wang-tu“, nö. hiervon die Stadt Kuang-t'ang „Breiten-T'ang“. Auch ein altes Fort Yao-cheng bei Wan, das vielleicht mit jener alten Stadt des Yao identisch ist, wird erwähnt (*Pl.* 7310). Betreffs der alten Stadt Wang-tu bemerkt Ch'ang Yen (3. Jahrh. n. Chr.), der selbst aus dieser Gegend stammte (*Shina jimmei jisho* von Naniwa Tsuneo u. a., Tokyo 1903, S. 855) in seinem Kommentar zur Geographie der Han-Geschichte (*TLCh B 10 b*): „Der 堯山 Yao-Berg liegt n. (von Alt-Wang-tu), 堯母慶都山 Yaos Mutter K'ing-tu-Berg liegt s., besteigt man den Yao-Berg, so sieht man den 都山 Tu-Berg, davon gab man den Namen,“ — offenbar den Namen der Stadt, Wang-tu, welcher den Zeichen nach „Anschau-Stadt“ bedeutet. Der Name Yao-Berg braucht nicht not-

wendig von Kaiser Yao abgeleitet zu sein, der Name kann allenfalls „erhabener Berg“ bedeuten oder einen Berg bestimmter Formation bezeichnen (s. § 45). Immerhin erhellt, daß man zur Zeit des Chang Yen bei den Bergnamen an Yao und seine Mutter dachte.

Der Name von Yaos Mutter, 慶都 K'ing-tu, bedeutet „Segen-Stadt, Segen-Pfalz“; er dürfte die Bezeichnung der alten Herrscher-gattin und Herrschermutter nach einer ihrer Besitzungen sein, entsprechend der später in China und besonders in Japan üblichen Sitte, die Prinzen und Prinzessinnen nach ihren Unterhaltsgütern, Palästen und sonstigen Besitzungen zu benennen. Nun hieß die Stadt Wang-tu im 12.—17. Jahrh. n. Chr. auch K'ing-tu (*Pl.* 6974). Das kann eine gelehrte Anspielung auf den Namen der alten Fürstin sein; aber ich möchte fast vermuten, daß K'ing-tu der ursprüngliche zur Zeit des Yao geltende Name der Stadt gewesen ist, der im Volksmunde weiterlebend oder etwa an einzelnen Teilen der Stadt oder Höfen der Nachbarschaft noch haftend im 12. Jahrh. n. Chr. wieder für die ganze Stadt aufgenommen worden ist. Die unzähligen Umnennungen der chinesischen Städte und das häufige Wiederauftauchen alter Namen dabei machen derartige Verhältnisse überaus wahrscheinlich. Der K'ing-tu-Berg (der „Berg von Segenstadt“) sowohl, als auch die Fürstin („Frau Segenstadt“) wären also nach der Stadt benannt gewesen. Yaos Mutter wird also diese Stadt als fürstliche „villa“ besessen haben, sei es daß ihr diese von ihrem Gatten als „Nadelgut“, sei es daß sie ihr von ihrem Stiefsohn Chi zugewiesen war.

Das letzte ist das Wahrscheinlichere: Huang-fu Mi berichtet, daß Yao in seinem 15. Lebensjahre unter der Herrschaft seines Halbbruders Kaiser Chi mit T'ang, und zwar als Fürst belehnt worden sei 佐帝摯受封於唐爲諸侯 (*TWSHk* II, 3 b). Dar- aus kann zunächst geschlossen werden, daß Yao seinen älteren Besitz T'ao nicht als Fürst innegehabt hat; T'ao wird also als 采 *ts'ai* „Apanage“ oder „Unterhaltsgut“ anzusehen sein, während T'ang ein 國 *kuoh* „Staat“ war, ganz entsprechend der nur wenige Jahrzehnte später durch das Yü-kung angedeuteten (*Ch. Cl.* III, 144, 145), und um 1100 v. Chr. durch das *Chou-li* klar belegten Einrichtung, daß die nahe dem Reichsmittelpunkt belegenen Ge- biete den Angehörigen des königlichen Hauses und den königlichen



Beamten als „Apanagen“ zugewiesen, dagegen die Außenlande als „Staaten“ zu Lehen gegeben wurden. Des weiteren machen die ganzen Umstände es wahrscheinlich, daß die Bestellung des noch jugendlichen Yao als Fürst in dem fern an den Grenzen der Kultur gelegenen T'ang (der Name bedeutet etwa „Wildnis“) eine Kaltstellung des Prinzen war, der, ein unbequemer Nebenbuhler um den Thron, aber durch die Verwandtschaft der I-k'i-Sippe und durch die vielleicht damals schon im Osten aufkommende humane Shang-ti-Religion geschützt, nicht ohne weiteres zu beseitigen sein mochte. Seine Mutter wird ihn in die ehrenvolle Verbannung begleitet und ihr von ihrer dortigen Besetzung entlehnter Name „Frau Segenstadt“ mag am Hofe des Chi einen üblen Klang gehabt haben.

Yao scheint seine Herrschaft T'ang, vielleicht in selbständigem Übergreifen, nach Nordosten oder Norden ausgedehnt zu haben. Huang-fu Mi berichtet, daß er von T'ang nach 涿鹿 Choh-luh übergesiedelt und von dort aus in seine später zu erwähnenden westlichen Besitzungen gekommen sei (*TWSHK* II, 5 b). Der Ortsname Choh-luh kommt heute noch (*Pl.* 1326) in der Nähe von ggw. 涿 Choh Chou vor [O, P 2], in der Han-Zeit war es der Name eines dem ggw. 保安 Pao-ngan [O 1] entsprechenden Ortes (*Pl.* 1326, 4947) in der Landpflegerei 上谷 Shang-ku, welche dem ggw. 懷來 Huai-lai gleichgesetzt wird (*M. H.* II, 534, Ziff. 3). Und zwar soll es dieses Choh-luh, „nördlich von Shang-kuh“, (nach Huang-fu Mi) gewesen sein, wo Yao seinen Aufenthalt nahm. Das ist trotz der Abgelegenheit nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, weil auch die Kolonisation von Yaos späterem Mitarbeiter Shun sich bis in diese Gegend erstreckt zu haben scheint (§ 52).

Nach Huang-fu Mi (*TWSHK* II, 3 a) sei Chi nach neun-jähriger Regierung von den Fürsten — ich verstehe: von der I-k'i-Sippe und ihren Parteigängern — entthront und Yao zur Herrschaft erhoben (vgl. § 21); dieser habe dann den gestürzten Bruder mit 高辛 Kao-sin belehnt; dieses Kao-sin soll nach Sze-ma Cheng (Kommentar zu *Shi-ki* I, 10 b, *M. H.* I, 42) nicht der alte Stammsitz der Sippe (s. § 21) gewesen sein, sondern der Dependenz (*hien*) T'ang im Gau (*chou*) 定 Ting entsprochen haben [O 3]; dieses Lehen des Entthronten wäre demnach mit

Yaos Lehen T'ang identisch oder ein Teil desselben gewesen, ein Beweis dafür, daß auch Yaos Aufenthalt in dieser Gegend eine Art Verbannung war.

Yao hat seine nördlichen Besitzungen weiterhin jedenfalls, trotz der Anwesenheit des Chi, von dem wir weiter nichts erfahren, fest in der Hand behalten. Er hat auch seine Apanage T'ao, wenn er sie je hat aufgeben müssen, wieder in Besitz genommen; sie wurde eine wichtige Stütze seiner Macht (s. § 45 ff.), und er ist dort gestorben wie auch seine Mutter K'ing-tu, die also nach der Thronbesteigung ihres Sohnes in wirtlichere Gegenden zurückgekehrt ist.

*Besitzungen des Yao nach der Erlangung der Reichsherrschaft*  
(§§ 27—30).

§ 27. Die bisher beschriebenen Besitzungen des jungen Yao lagen vornehmlich im Osten, im angenommenen Machtgebiet seines Vaters Kuh und der Kao-sin-Sippe. Gegenüber diesen Ostlanden dürfte die Gegend am mittleren Ho, etwa vom Stromgebiet des unteren Fen im Norden [K 5 bis J 6] bis zum Stromgebiet der Flüsse Loh und I im Süden [K 7 bis L 7], wie ich mit Conrady (*China* 522) nach Sze-ma Ts'ien annehmen möchte, das eigentliche Kultur- und alte politische Zentrum des nördlichen China gebildet haben (weiteres s. im Kap. II). Hier scheint vor Yao und noch in der Zeit des Yao das Geschlecht 姜 Kiang, besonders dessen damals wohl führende Sippe, die I-k'i-Sippe, eine ausschlaggebende Rolle gespielt zu haben. Und vermutlich beruht die geschichtliche Bedeutung des Yao mit darauf, daß er vermöge seiner verwandtschaftlichen Beziehungen hier und dort dieses Mittelgebiet und die Ostlande zum erstenmal wieder fest in einer Hand vereinigt hat. Jedenfalls scheint er nach seiner Thronbesteigung in jenem Mittelgebiet beträchtliche Besitzungen gehabt oder im Verlauf seiner Regierung gewonnen zu haben.

§ 28. Die sog. 都 Hauptstadt des Yao als Kaiser war 平陽 P'ing-yang (*TWSH*K II, 3 b; *Han-shu* *TLCh* A 9 b, Kommentar), welches gegenüber dem ggw. P'ing-yang Fu [K 5] auf dem Westufer des Fen lag (s. unten). P'ing-yang war aber gewiß nicht das offizielle Reichszentrum oder der Mittelpunkt jener umeinander gelagerten quadratischen Zonen, in die nach dem *Yü-kung*

(*Shu* III, I, 16—22, *Ch. Cl.* III, 142—149) wenigstens theoretisch das Reich eingeteilt war. Vielmehr kann P'ing-yang lediglich die etwas exzentrisch gelegene bevorzugte Wohnpfalz des Kaisers gewesen sein, wie später die ersten Könige der Chou-Dynastie in Hao, nahe ggw. Si-ngan Fu [G 7] residiert haben, während der Mittelpunkt ihres politischen Systems Loh-yang, das ggw. Honan Fu [L 7] gewesen ist. Betreffs der Mitte des im *Yü-kung* dargestellten Systems vgl. Kap. II und unten § 35 Ende.

Der Kern von Yaos landesherrlichem Besitz in der alten oben (§ 27) angedeuteten Kulturprovinz lag anscheinend sö. von P'ing-yang. Der Ort 唐城 T'ang-ch'eng „T'ang-Feste“ oder „T'ang-Stadt“, benannt nach dem von seinem Jugendlehen entnommenen Dynastienamen des Yao erinnert noch an die alte Landesherrschaft des Yao und seiner Abkömmlinge. Er liegt (Sze-ma Cheng zu *Shi-ki* XXIX, Anfang) 20 Li w. von 翼城 I-ch'eng, offenbar Alt-I-ch'eng (sö. von ggw. I-ch'eng; *Ch'Ts' TLKCh* 252, 6b) bzw. 15 Li s. von ggw. I-ch'eng (*T'ShTsCh* VI 324 11b) [K 6]. (Anscheinend versehentlich schreibt Chavannes, „25 Li ö. von I-ch'eng“, *M. H.* IV, 249 n.; die Verwechslung von Ost und West ist bei Chavannes nicht ganz selten). N. hiervon in ggw. 浮山 Fu-shan [K 6] scheint Tan Chu, der älteste Sohn des Yao, Landbesitz gehabt zu haben (s. § 85). Das ganze durch diese beiden Orte bezeichnete Gebiet dürfte grund- und landesherrlicher Besitz der T'ang-Sippe gewesen sein, den sie als Reichslehen, vielleicht aber auch zu allodiale Rechte innegehabt haben wird. Das Gebiet wird in einzelnen Gütern grundherrschaftlichen Charakters 邑 *i* an Yaos Söhne und später an deren Nachkommen aufgeteilt gewesen und später, nach Yaos Zeit durch die Person des jeweiligen Chefs der Sippe zu einem mehr oder weniger gefestigten Staate 國 *kuoh* zusammengefaßt gewesen sein. Dieser T'ang-Staat hat rund ein Jahrtausend bestanden und wurde erst durch König Ch'eng der Chou-Dynastie (etwa 11. Jahrh. v. Chr.) „ausgelöscht“.

König Ch'eng hat die T'ang-Sippe anscheinend teils nach T'u, etwa 8 km sö. ggw. Si-ngan Fu [G 7, H 7], teils in die Gegend w. und sö. von ggw. 南陽 Nan-yang Fu [L 8] versetzt und dann das erledigte Gebiet an seinen Oheim 虞 Yü, hinfert 唐叔 T'ang-shu, etwa „Sekundogenitur von T'ang“ genannt, als

Lehen gegeben. Dies Lehen, das also dem alten T'ang-Staat einigermaßen entsprochen haben wird, wird beschrieben als ein Gebiet „von 100 Li (ca. 35—40 km) im Geviert ö. des Ho und des Fen“ (*Shi-ki* XXXIX, *M. H.* IV, 251), das demnach im Westen zumeist vom Fen-Fluß begrenzt, die Städte T'ang-ch'eng und Fu-shan eingeschlossen haben muß, somit die angenommene Lage der alten Familienbesitzungen des Yao aufs genaueste bestätigend. Die Stätte von Yaos Pfalz P'ing-yang w. des Fen war zunächst wohl in das neue Lehen des T'ang-shuh Yü nicht mit einbegriffen; aber schon der Sohn und Nachfolger dieses, Sie, gab dem neuen Staate nach einem bei P'ing-yang vorbeiströmenden Fließchen Tsin den Namen 晉 Tsin, vermutlich weil er inzwischen P'ing-yang dazu erworben hatte oder Anspruch darauf erhob. Dieser Staat Tsin hat bekanntlich in der Folge einen großen Teil der ggw. Provinz Shan-si erobert und weit nach Ho-nan und Chih-li hinein sich ausgebreitet. Die Hauptstädte von Tsin haben aber noch im 8.—6. Jahrh. in dem durch die ggw. Dependenzstädte 翼城 I-ch'eng, 曲沃 Kü-wu sowie 絳 Kiang und 聞喜 Wen-hi bestimmten Raum, also in und nahe dem eben beschriebenen Kerngebiete des Staates gelegen (s. vorläufig *M. H.* IV, 250, n.).

§ 29 Der obigen Darstellung steht eine alte, von manchen chinesischen Gelehrten vertretene und auch in die europäische Literatur (Legge) übergegangene Ansicht gegenüber, wonach sowohl der Ausgangspunkt des Staates Tsin und somit der Staat der T'ang-Sippe, als auch die Hauptstadt des Yao in der Gegend des alten 晉陽 Tsin-yang = ggw. Dep. 太原 T'ai-yüan, im Bezirk von ggw. T'ai-yüan Fu [L 4] gesucht werden sollen. Dieser Ansicht ist schon Chavannes mit Hinweis auf die Lage der Hauptstädte von Tsin entgegengetreten (a. a. O.), neuerdings auch Franke (*D. alte Ta-hia* usw., *OZ.* VIII, 121f.). Die falsche Ansicht stützt sich, wie ich hinzufügen kann, teils auf das Vorkommen des Ortsnamens T'ao-t'ang in der Ebene von T'ai-yüan (vgl. dazu §§ 30 und 51), und besonders auf eine Gleichsetzung des Flusses Tsin, nach dem jener Sie seinen Staat benannt hat, mit einem bei Tsin-yang strömenden Flusse dieses Namens, der im *Shan-hai-king* (*Peh-shan* 10 a, de Rosny S. 122) und *Shui-king-chu* erwähnt wird und infolgedessen und durch die Nähe des zur Großstadt sich entwickelnden T'ai-yuan Fu den späteren Chinesen immer gut bekannt gewesen ist. Der wirklich in Frage kommende Fluß wird dagegen im *Suh-wen-hien-t'ung-k'ao*, verfaßt von Wang K'i 1586 (zitiert *TShTsCh* VII, 210, Tsin-shui, Hui, f. 4 a), folgendermaßen erwähnt: „Prä-fektur P'ing-yang: Die Quelle des Tsin-Wassers entspringt auf dem 平 P'ing-Berge sw. der Präfekturstadt [die damals schon an ggw. Stelle ö. des Fen lag], er fließt bis zum Nordtor der Dependenzstadt 襄陵 Siang-



ling und mündet ö. davon in den Fen“ [K 5]. Auf den vorliegenden Karten fehlt der Name des Flusses, auch wird nur sein Unterlauf als Arm des Fen gezeichnet, doch ist die Talmulde, die seinen Oberlauf enthalten muß, z. B. in v. Richthofens Atlas deutlich erkennbar. Ying Shao (gest. 198 n. Chr.) sagt: „P'ing-yang, das ist die Hauptstadt des Yao, sie liegt auf dem Nordhang des 平 P'ing-Flusses“ (Kommentar zu *TLCh*, B 9 b), und im *Kuoh-ti-chi* (8. Jahrh. n. Chr.) heißt es, „die alte (!) Stadt P'ing-yang ist jetzt administrativ abhängig von Tsin-chou [= ggw. P'ing-yang Fu], das Gewässer P'ing-yang-Fluß heißt auch Tsin-Wasser.“ Nach allem lag also das alte P'ing-yang „Sonnenhang des P'ing(flusses)“, die Stadt des Yao, n. Siang-ling, w. vom Fen, am Nordufer eines „Tsin-“ oder „P'ing-Wasser“ oder „Fluß von P'ing-yang“ genannten Flübchens; nach diesem Flübchen wird der Staat Tsin benannt sein, und nichts nötigt uns, die Hauptstadt des Yao und die Anfänge jenes Staates in der Gegend von T'ai-yüan zu suchen.

§ 30. Andererseits war P'ing-yang gewiß nicht der äußerste Punkt der Besitzungen des Yao; mindestens ein Kranz von fest in seiner Gewalt befindlichen Siedelungen muß diesem Hauptort nach Westen und Norden vorgelagert gewesen sein. So erwähnt das *Ch'Ts'TLKSh* (zu *Tso* IX, XXIV, *Ch.Cl.* V, 98) einen Ort 陶唐城 T'ao-t'ang-ch'eng, „gemeinhin 姚城 Yao-ch'eng genannt“, und 40 Li sö. des Fleckens 清原 Ts'ing-yüan (*Pl.* 1262) gelegen; dieser Ort muß mit dem auf modernen Karten (*WCh'-Karte*, *Preuß. Karte*) erscheinenden ggw. Flecken 堯城 Yao-ch'eng, 8 km s. von 徐溝 Sü-kou [L 4], identisch sein. So gewiß nun die von Tu Yü, dem Kommentator des *Tso-ch'uan*, vertretene Ansicht (a. a. O.) abzuweisen ist, daß von diesem Orte Yaos dynastische Benennung T'ao-t'ang (§ 25) entnommen und (folglich?) Yao von hier ausgegangen sei, so gewiß scheint mir die dreifache sowohl an Yao als (durch 姚) an Shun erinnernde Benennung des Ortes darauf hinzuweisen, daß seine Gründung, oder Neubesiedelung, der unter dem Impuls dieser beiden Herrscher stehenden Siedlungsbewegung angehört und kaum nach ihrer Zeit erfolgt ist (s. § 51), und daß sie nicht nur eine lockere Oberherrschaft, sondern landesherrlichen (Kolonial-)Besitz des Yao in dieser Gegend voraussetzt.

Südlich von den am unteren Fen gelegenen Hauptbesitzungen des Yao scheint Lo Pi die Stadt 安邑 Ngan-i [J 6] zu Yaos Besitz zu rechnen, wenn er, ohne eine alte Quelle anzugeben, bemerkt, „die späteren Hauptstädte (Pfalzen) [des Yao] P'ing-yang und Ngan-i werden auch T'ang genannt“ (*KMK* D 1f.).

In der Sache wird er recht haben; die Ebene hier mit den Städten Ngan-i, 鳴條 Ming-t'iao und 夏 Hia haben anscheinend später die Nachfolger des Yao in der Reichsherrschaft, erst Shun, dann Yü und die Hia-Dynastie, in der Hand (s. § 88); diese Landschaft, wie vielleicht auch P'ing-yang, dürfte also unter diesen drei Dynastien sozusagen Reichsgebiet gewesen sein, das dem jeweiligen Reichsherrscher unmittelbar unterstand. Und es scheint möglich, daß gerade hier etwa die Reichsmitte im Sinne jener im Yü-kung dargestellten Territorialeinteilung sich befunden hat (s. §§ 28 und 55 und Kap. II).

Über das s. anschließende Bergland von 虞 Yü [J 7 bis K 6] muß Yao wenigstens als Lehensherr, und nicht nur dem Namen nach, sondern tatsächlich, haben verfügen können, da er es dem Shun zu Lehen gab (§ 66).

Am Westende dieses Gebirgsstocks, sö. der Stadt 蒲反 P'u-fan, = ggw. 蒲州 P'u-chou Fu [J 7], befand sich der 首山 Shou-shan „Kopf-Berg“, dem Yao nach den *Bamb.-An.* einen Besuch abgestattet hat (*Ch. Cl.* III, Prol. 112). Im Kommentar des *Han-shu* (TLCh A 9 a) heißt es bei der Stadt Pu-fan: 有堯山首山祠 雷首山在南 „dort gibt es Yao-shan (Yao-Berg) Shou-shan (Kopf-Berg-) Opfer, der Lei-shou-shan (Donnerkopf-Berg) befindet sich südlich.“ Ob man übersetzen soll, „es gibt den Yao-Berg und die Shou-Berg-Opfer“, oder „die Yao-Berg- und Shou-Berg-Opfer“, oder „die Shou-Berg-Opfer des Yao-Bergs“, kann ich nicht entscheiden. — Etwas anders berichtet das *Shui-king-chu* (zitiert in *PWYF* XXIII, B 31 b unter Yao-ch'eng): „Der Lei-shou- (Donnerkopf-) Berg schaut auf die Nordseite des großen Ho hinunter, er ist von Pu-fan 30 Li entfernt, gemeinhin nennt man ihn Yao-shan (Berg des Yao); oben gibt es eine alte Stadt, sie heißt 堯城 Yao-ch'eng (Stadt des Yao).“ Ein klares Bild über das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Berggipfel und Bergnamen dieser Gegend geben auch andere Beschreibungen nicht. Soviel scheint klar, daß hier eine berühmte Opferstätte war und Erinnerungen an Yao fortlebten; auch der Besuch des Yao mag der Darbringung von Opfern gegolten haben.

Ferner hat Yao am Flusse 洛 Loh [K 7, L 7] Opfer gebracht (*Bamb.-An.*, *Ch. Cl.* III, Prol. 112), vielleicht auch am Ho (a. a. O. 113), er wird sich also dort auf eigenem (s. Chavannes, *M. H. I.*,

92 n.), d. h. auf grundherrlich oder landesherrlich besessenem oder reichsunmittelbarem Boden befunden haben.

Nahe dem Loh, sö. von ggw. Ho-nan Fu [L 7] war später eine kleine Herrschaft 唐 T'ang, deren Inhaber von dem letzten Herrscher der Hia-Dynastie bekämpft wurde (s. unten Kap. III); sie mag auf alten Familienbesitz des Yao zurückgehen.

Lokale Erinnerungen an Yao gibt es auch am Oberlauf des 穎 Ying - Flusses [L 7, M. 7] (s. § 54) und anscheinend das ganze Stromgebiet, von Yang-ch'eng bis Hia, hat Yao später dem Yü zu Lehen gegeben; er muß also auch hier Besitz- und Verfügungsrechte haben ausüben können.

Diese Angaben ließen sich vielleicht in geringem Umfange noch vermehren, doch ist es bei dem Zustande unserer Quellen ausgeschlossen, daß wir je ein volles Bild von den Besitzungen jener alten Herrscher gewinnen. Das hier Zusammengetragene genügt aber meines Erachtens durchaus, die Vorstellung zu erwecken, daß Yao auch hier, in den alten Stammlanden der chinesischen Entwicklung, über Gebiete in einem Umfange verfügen konnte, der ihn zusammen mit dem seiner östlichen Besitzungen zu einem bedeutenden Machtfaktor, wenn auch vielleicht zunächst nicht überragenden Ranges, in dem Gewirre der Geschlechter- und Sippenstaaten machen mußte.

Es ist schon erwähnt worden, daß Yao seine Stellung in der alten Kulturprovinz mindestens zum Teil wohl seiner Verbindung mit der I-k'i - Sippe und dem Kiang - Geschlecht verdankt. Conrady hat auf das wahrscheinliche Bestehen einer mütterrechtlichen Erbfolge im ältesten China hingewiesen und hält es für möglich (*China* 484, 516), daß ursprünglich nur der Frau ein Eigentum an Grund und Boden zustand, und wir werden in der Tat den Spuren eines Erbrechts (des Sohnes) am Landbesitz seiner Mutter und an sonstigen Rechten der mütterlichen Familie, als Nachwirkung jener ältesten Verhältnisse, mehrfach begegnen. Und so mag der Familienbesitz der T'ang-Sippe in der Gegend vom Fen bis zum Loh und I usw. zum Teil mit auf der Mitgift beruhen, mit der die I-k'i-Sippe die Mutter des Yao ausgestattet hatte, unbeschadet der oberlehnsherrlichen Ansprüche, die etwa das Reich auf die betreffenden Gebiete machte — wie ja auch im europäischen Mittelalter Erbrecht und Lehensrecht sich dauernd

gekreuzt haben —, und die im Falle des Yao um so leichter mit den Erbensprüchen ausgeglichen werden konnten, als Yao selbst Reichsherrscher geworden war.

Auch bei der Gewinnung des Reichs könnten allenfalls nicht nur das politische Gewicht, sondern auch Erbensprüche des Kiang-Geschlechts und der I-k'i-Sippe Yao unterstützt haben; doch ist es noch nicht an der Zeit, dieser Frage nachzugehen.

*Ereignisse unter der Regierung des Yao bis zur Erhebung des Shun*  
(§§ 32—36).

§ 32. Nach den *Bamb.-An.* hat Yao gleich nach dem Antritte der kaiserlichen Herrschaft den Hi und Ho das Kalenderwesen und die Himmelsbeobachtung anbefohlen (*Ch. Cl.* III, Prol. 112). Die Einführung eines neuen Kalenders ist ständige Gepflogenheit beim Beginn einer neuen Dynastie; ob in der Tat der Regierungsantritt des Yao einen Dynastiewechsel bedeutet hat, und ob nicht die aus praktischen Rücksichten hervorgegangene Kalenderreform in den weiteren Verlauf seiner Regierung gehört, bleibe zunächst dahingestellt.

Im *Shu-king* (I, 3—8, *Ch. Cl.* III, 18—22) wird die Bestellung der Hi und Ho ausführlich geschildert:

Dann befahl er dem Hi und dem Ho,  
ehrfürchtig nachachtend dem weiten Himmel  
zu rechnen und zeichnen die Sonne, den Mond, die Sterne, den Tierkreis,  
und achtsam zu geben den Menschen die Zeit.

Gesondert befahl er dem Hi, dem jüngeren,  
zu wohnen in Yü-i, wo es heißt das Strahlthal,  
mit Scheu zu empfangen die aufgehende Sonne,  
zu schlichten und ordnen die Werke des Ostens.  
„Der Tag ist ein mittlerer, der Stern ist *Niao*,  
damit erfüllt man des Frühlings Mitte;  
das Volk zerstreut sich (auf das Land zum Feldbau),  
Vögel, Getier brüten und paaren.“

Ebenso gebietet er dem Hi, dem jüngsten, „zu wohnen in Nan-kiao... zu ordnen die Werke des Südens; der Tag ist der längste, der Stern ist Ho, damit ist zu richten des Sommers Mitte...“ usw. Und in entsprechender Weise wird dem jüngeren und dem jüngsten Ho befohlen, im Westen, wo es heißt das Dämmer-Tal, und in Soh-fang, wo es heißt die Dunkel-Stadt, zu wohnen und mittels Beobachtung des Himmels und der Natur die Mitte von Herbst und Winter festzustellen.



Und der Kaiser sprach: Wohlan!  
 ihr Hi und Ho! ein Jahr  
 hat dreihundert Tage und sechzig und sechs;  
 mit Schaltmonden befestigt die vier Jahrzeiten  
 und füllt das Jahr!  
 Getreulich diesem regle man dann die hundert Kunstwerker  
 und alles Gewirk ist ganz in Gedeih."

Meines Erachtens können nur die Nord- und Südstation der Hi und Ho durch selbständige Beobachtung der Schattenlängen des Gnomons zur Kontrolle der im Reichszentrum beobachteten einen bescheidenen, die Ost- und Weststation dagegen höchstens vermeintlichen Wert für die Himmelsbeobachtung und Zeitrechnung gehabt haben, dagegen ist ihre Anlage vom Standpunkt des Sonnenkultus aus durchaus begreiflich. Von den genannten Örtlichkeiten wird die Landschaft 嶠夷 Yü-i auch im *Yü-kung* in der Beschreibung der Gauschaft (Provinz) Ts'ing genannt (*Shu* III, I, 21, *Ch. Cl.* III, 102) und muß ö. des Flusses 維 Wei [S 5] gelegen haben; die genauere Ansetzung in ggw. 寧海 Ning-hai [U 4] ist vielleicht nicht streng beweisbar, aber annehmbar, die Ansicht dagegen, daß Yü-i in der Halbinsel Liao-tung [U 2, V 2] oder in Korea zu suchen sei, kaum der Erwähnung wert. Obschon eine Örtlichkeit „Strahlen-Tal“ 暘谷 Yang-kuh soweit ich sehe in der Gegend von Yü-i nicht belegt ist und obschon die Stationen der Hi und Ho in anderen Quellen mit allerlei fabelhaften und mythologischen Zügen ausgestattet sind, so läßt doch die Erwähnung des einen Yü-i in einem so zuverlässigen Text wie dem *Yü-kung* (s. Kap. II) es nicht für ausgeschlossen erscheinen, daß es sich in allen Fällen ursprünglich um bestimmte Örtlichkeiten gehandelt hat, die nach dem Verschwinden des Sonnenkultus in der alten Form und bei der späteren Verengerung der Reichsgrenzen (s. Kap. III und IV) in das Dunkel der Sage getaucht sein mögen. — 南交 Nan-kiao, der Name der Südstation, bedeutet zunächst wohl nicht mehr als „Grenzsaum des Südens“, dort, wo man mit den Grenznachbarn verkehrt. Die Gleichsetzung mit der späteren Landschaft 交趾 Kiao-chi, d. i. Tongking-Annam, ist sehr unwahrscheinlich, weil nach dem *Yü-kung* die geographischen Kenntnisse nicht entfernt soweit gereicht haben; eher ist an die Bewohner der Landschaft, den Stamm der Kiao-chi, zu denken, die ursprünglich, wie Conrady mir mit-

teilt, bedeutend weiter n. gesessen haben mögen. Nach einigen im *PWYF* (XVIII, 6 b) zitierten Quellenstellen muß es mehrere Landstriche oder Orte des Namens Nan-kiao, davon einen in 荊州 King-chou, gegeben haben; die genauere Lage habe ich nicht feststellen können. — Über die Lage von „Dämmer-Tal“ 昧谷 Mei-kuh scheint nichts bekannt zu sein; die betreffende Örtlichkeit wird auch 柳谷 Liu-kuh genannt (*Sze-ma Cheng* zu *Shi-ki* I, 11 b = *M. H. I.*, 47); einen oder mehrere Orte dieses Namens hat es in geschichtlicher Zeit etwa in ggw. Provinz Kan-suh gegeben (*PWYF* XC, 35 b); näheres kann ich nicht feststellen. — Was die Nordstation angeht, so ist 朔方 Soh-fang etwa „Mitternachtsland“ (soh ist eigentlich die „Neusonne“ nach der Wintersonnenwende) oder „Nord-Region“, eine häufige, aber wenig scharf umrissene Bezeichnung für die Gegenden des Nordens; 幽都 Yu-tu „Dunkel-Stadt“ erinnert an die Gauschaft (Provinz) 幽州 Yu-chou, die durch oder unter dem Einflusse des Shun etwa in der Ebene von ggw. Peking eingerichtet worden und auch von der Chou-Dynastie aufgenommen ist (*Chou-li* XXXIII, 37—45, *Biot* II, 272f.), Yu-ling „Dunkel-Hügel“, die Nordgrenze des Reichs des Chuan-hüh (*M. H. I.*, 37) und Yu-chou (州 oder 洲) „Dunkel-Gau“ oder „Dunkel-Eiland“, der Verbannungsort des Kung-kung (*Shu* II, I, 12, *Ch. Cl.* III, 39; vgl. § 83 f), gehören in diesen Zusammenhang; die letztere Örtlichkeit wird in den Bergen nö. von ggw. 密雲 Mih-yün [P 1] gesucht (*Legge*, *Ch. Cl.* III, 40 n. und *Ch'Ts'T'u*). Heute ist Yu-tu ein literarischer Name für Peking. S. Nachtrag in § 84 e.

Huang-fu Mi spricht nicht von den im *Shu-king* genannten Örtlichkeiten, sondern berichtet (*TWShK* II, 3 b), daß Yao den vier jüngeren Hi und Ho befohlen habe, 分掌四嶽 „verteilt die Geschäfte der vier Kuppen (d. i. der heiligen Reichsberge) wahrzunehmen“. Damit ist eine Beziehung zu dem „Chef der vier Kuppen“ gegeben (s. § 36).

In den Kommentaren zum *Shu-king* werden die 義 Hi und 和 Ho für Söhne von 重 Ch'ung und 黎 Li (oder des Ch'ung-li?) erklärt bzw. mit diesen gleichgesetzt, die an anderer Stelle (*Shu* V, 27 b, *Ch. Cl.* III, 593) als Helfer des Yao gegen den ungehörigen oder ketzerischen Himmelskult der San-miao erwähnt werden (vgl. auch Conrady, *China* 523), und die von dem alten Kaiser

伏羲 Fu-hi (vom Geschlechte Feng) abstammen sollen. Der mythen- und sagenumwobene Fu-hi wird auch 太昊 T'ai-hao „Große (Himmels-) Weite, Großer Himmel“ genannt, wozu der oben in der Bestallung der Hi und Ho verwendete Ausdruck hao-t'ien „Weiter Himmel“ zu vergleichen ist. — Die Hi und Ho scheinen danach dem Geschlechte Feng anzugehören und die Träger eines Himmels- oder Sonnenkultes zu sein (so auch Conrady). Die Sippe (oder die Sippen) müssen nicht unbedeutend gewesen sein; in der dritten Generation nach Yao wurden sie anlässlich der mehrfach erwähnten Sonnenfinsternis (§ 20) wegen angeblicher Vernachlässigung ihrer Amtspflichten mit Heeresmacht bekämpft (*Shu* III, IV, *Ch. Cl.* III, 162—171); danach verschwinden sie aus der Geschichte. — In sehr viel späterer Zeit sitzen Träger des Namens Ho in der Gegend von 汝南 Ju-nan (= ggw. Ju-ning) [N 9]; sie werden von den chinesischen Genealogen als Nachkommen der Ho in Yaos Zeit angesehen (*T'ShTsCh* XIV, 216).

Was die Kalenderreform angeht, so wird auch dem Laien klar, daß Yao Wert darauf legt, die Jahreszeiten des Kalenders mit den natürlichen Jahreszeiten in Einklang zu bringen. Die Nachtgleichen und die Sonnwendtage, die aus der Beobachtung der Tageslänge, der kulminierenden Gestirne und der Naturvorgänge zu erschließen sind, sollen je die Mitte der vier Kalenderjahreszeiten bilden; weil 12 Mondmonate kein volles Jahr ergeben, soll das Jahr durch Schaltmonate aufgefüllt und so das richtige Verhältnis zwischen Kalender und Naturjahr gesichert werden. Nach F. Kühnert hätte vor Yao ein Jahr von 12 Monaten zu 30 Tagen, gleich 360 Tagen, gegolten (*Ginzler, Mathem. u. techn. Chronologie* I, 493f., Leipzig 1906/11). Ein solches Jahr mußte sich schon im Verlaufe eines Menschenalters um rund 158 Tage gegen das natürliche Jahr verschieben. Es scheint, daß etwas Derartiges eingetreten war. „Getreu (nach dem neuen Kalender) ordne man die (Verhältnisse der) hundert Kunstgewerke (chin. poh-kung) und alles Gewirk ist in Gedeih,“ sagt Yao. Chinesisch 工 *kung* entspricht fast genau dem *Artifices* unserer mittelalterlichen Quellen, wie dieses zwischen „Künstler“ und „Handwerker“ sich in der Mitte haltend, und beide zugleich, dazu meines Erinnerns wenigstens in späteren Quellen auch z. B. Ärzte, Wahrsager u. dgl. umfassend, so daß ich als Übersetzung die Neubildung

„Kunstwerker“ allenfalls „Kunstgewerken“ vorschlagen möchte und anwende. Die *poh-kung* „die hundert (d. h. alle) Kunstgewerken“ in der Zeit des Yao sind gewiß nicht schlechthin die *poh-kuan* „hundert Beamten“, wie das *Shi-ki* und die Übersetzer wollen (officers, officiers der Übersetzungen), sondern die gewerbe-treibenden Volksgruppen, allenfalls unter besonderer Bezugnahme auf deren amtliche Vorsteher, die als solche Departements der staatlichen und der Domänenverwaltung bilden und teilweise geradezu in den Behördenapparat eingegliedert sind (weiteres s. in § 80). Der Gewerbebetrieb dieser Gruppen wird zur Zeit des Yao wie zum Teil auch später Saisongewerbe, Herbst- und Winterarbeit, die betreffenden Volksteile werden für ihren Hauptunterhalt noch auf Ackerbau angewiesen gewesen sein. Für eine Gruppe, die Töpfer, läßt sich das mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen (§§ 41, 45), und noch zur Zeit der Chou-Dynastie (um 1100 n. Chr.) hieß bekanntlich die Behörde, der die Leitung der gewerblichen Arbeiten und verwandter Frondienste unterstand, „Winter-Amt“. Wurden nun etwa in bureaukratischer Weise die Winterleistungen der betreffenden Gruppen nach einem falsch orientierten Kalender zu einer Zeit des Jahres verlangt, in der die Leute notwendigerweise noch den Feldarbeiten sich zu widmen hatten, so mußte das zu schweren Unzuträglichkeiten führen. Yao dürfte dergleichen vorgefunden haben, und das wird mindestens einer der Gründe für seine Reform gewesen sein. Die besondere Hervorhebung der „Hundert Kunstgewerken“ aber in der Kundgebung an die Hi und Ho zeigt uns zum erstenmal die lebhafteste Aufmerksamkeit des Yao für die gewerblichen Verhältnisse, welche, wie wir sehen werden, ein bisher unbekannter, doch sehr bezeichnender Zug der Person und der Regierung des Yao ist.

§ 33. Ein zweiter wichtiger Vorgang wird in den *Bamb.-An.* unter dem 12. Jahre des Yao gebucht: 初治兵 „er fing damit an, die Waffnerei zu regulieren“ (*Ch. Cl.* III, Prol. 112). Dasselbe wird fast wörtlich ebenso ein Jahrtausend später von dem „Chef des Westens“, dem Vater des Stifters der Chou-Dynastie, berichtet (a. a. O. 140). Das Ergebnis der betreffenden Maßnahmen des Letztgenannten finden wir in der Verfassung der Chou-Dynastie: es ist die in den wenigstens dem Plane nach in unmittelbarer Nähe



der Reichshauptstadt liegenden sechs 鄉 *hiang* „Volklandgemeinden“ angesiedelte Heergemeinde, die, an den Reichsversammlungen teilnehmend, unmittelbare politische Rechte am Reiche besitzt und unter Führung königlicher Beamter das reichsunmittelbare königliche Heer bildet (nach dem *Chou-li*; s. besonders Erd-, Sommer- und Herbst-Amt). Unter den Chou-Königen wird deren angestammtes Volk, welches mit ihnen das chinesische Reich erobert hatte, den Kern dieses Heeres gebildet haben. Yao konnte kaum in diesem Sinne über ein eigenes Volk verfügen. Ich möchte vermuten, daß er die aus alter Reichsgründung stammenden Reste eines reichsunmittelbaren Heeres in den Gebieten am Ho und Loh und Fen [J 6, 7 bis L 6, 7] durch Wiederherstellung der alten Rechte und Pflichten neubelebt und durch Eingliederung von Siedlern aus den Ostlanden verstärkt und fester an seine Person gekettet hat. Damit war wohl erst im Verlauf von Jahren und Jahrzehnten ein Machtmittel geschaffen, das im Verein mit den Aufgeboten seiner Landes- und Grundherrschaften dem Kaiser die Möglichkeit bot, nachdrücklich gegenüber den feudalen Geschlechtern und Sippen aufzutreten. Diese Annahmen werden kaum je geradezu bewiesen werden können; sie erklären aber am einfachsten die Rolle, die späterhin das Heer gespielt hat (s. §§ 57 ff.). Die politische Rolle dieses Heeres wie überhaupt der starke militärische Einschlag in der Regierung des Yao ist wieder einer der Züge, den die offizielle chinesische Geschichtsschreibung durchaus vernachlässigt und die europäische Forschung noch nicht berücksichtigt hat.

§ 34. Ein weiteres folgenschweres Ereignis ist eine gewaltige Überschwemmung, die zur Zeit des Yao das Reich oder einen Teil dieses bedrängt hat. Meines Erachtens handelt es sich möglicherweise um eine katastrophale Verstopfung des Ho - Laufes in der Gegend von 厓柱 *Ti-chu* [K 7], die eine Überflutung des Flußtals bis in die Gegend des 120 km aufwärts gelegenen Knies des Ho und allenfalls noch weiter aufwärts bewirkt hat (weiteres s. §§ 95—98).

Mit der Bezwingung der Überschwemmung soll zunächst der 共工 *Kung-kung* betraut worden sein, wie in den *Bamb.-An.* ausdrücklich berichtet (Yaos 19. Jahr; a. a. O. 112) und im *Shu-king* (I, 11; s. das Zitat unten) angedeutet wird. Der Kung-kung

ist eine problematische Gestalt; die Benennung ist einerseits ein Amtstitel, „Darbieter oder Halter der Kunstgewerken“, also etwa „Minister der gewerblichen oder öffentlichen Arbeiten“, andererseits ist sie der (lautmalende?) Name eines mythischen und sagenhaften Unholds und Unruhestifters, der schon zur Zeit der schlangeneibigen Nü-kua mit dem ähnlich teils geschichtlichen, teils in frühere Zeit zurückdatierten Chu-yung gekämpft und im Zorn den Pou-chou-Berg, die Säule des Himmels, zerbrochen und den Himmel zum Einsturz gebracht haben soll. Doch nach anderen soll der Kampf des Kung-kung sich gegen den geschichtlichen (aber noch nicht in festes Zeitverhältnis zu seinem Nachfolger Kaiser Kuh, s. § 21, zu bringenden) Kaiser Chuan-hüh, der seinerseits wieder der Vorfahre (Großvater?) des Chu-yung ist, gerichtet haben (*M. H. I*, 11 n., *Lieh-tse V*, 1 = *Faber* 104). Unter der Benennung Kung-kung könnten demnach etwa das Amt, die Sippe, die das Amt zu Lehen trug, geschichtliche Inhaber des Amts, deren Spiegelbilder im Mythos und ein alter Stammes- oder Ahnengott der Sippe zusammengefloßen sein, wobei immer noch die Möglichkeit besteht, daß verschiedene Sippen nacheinander das Amt innehatten (so etwa auch die Ansicht von Conrady). Nach einer Angabe gehört Kung-kung, als Nachkomme des Kaisers Yen-ti (Shen-nung), zum Geschlecht Kiang (Kia K'uei, zitiert im Kommentar zu *Kuo-yü III*, 5 a = *de Harlez I*, 86); nach anderen wird er mit dem Unhold K'ung-k'ü identifiziert und wäre danach ein Sohn (Nachkomme) des Shao-hao, der kaum ein Kiang war (*Shi-ki I*, 24 b, *M. H.* 67 n., 77 n.; *Tso VI*, 18, *Ch. Cl. V*, 280/282; *T. H. I* 24, 32). Die Entwirrung dieser verschiedenen Angaben, die sich noch vermehren lassen, würde an dieser Stelle zu weit führen (vgl. auch §§ 35, 36, 83 a—c, 84 a.).

Später wird 崇伯鯀 Kun, der Altherr oder Graf von Ts'ung, der Vater des großen Yü, versuchsweise mit der Bekämpfung der Flut betraut und nach neunjähriger vergeblicher Arbeit seines Amts entsetzt (*Bamb.-An.*, Yao 61. und 69. Jahr, *Ch. Cl. III*, Prol. 113; *Shu I*, 11, *Ch. Cl. III*, 25; *Shi-ki I*, 14 a, *M. H. I*, 51). Im *Shu-king* lautet die Stelle wie folgt:

Der Kaiser sprach: „Höre, Vier-Kuppen! Wallend und wallend flutet das Wasser; ärger und ärger umhegt es die Berge, übersteigt die Hügel; Woge auf Woge brandet zum Himmel; unten das Volk jammert darob. Wem kann ich vertrauen die Rettung?“ — Alle sprachen: „Oh! da ist Kun!“

— Der Kaiser sprach: „Nein, nimmermehr! er trotzt den Befehlen, er kränkt seine Magen!“ — (Vier-) Kuppen sprach: „Halte ein! Prüfe sein Können, dann erst entscheide (?).“ Der Kaiser sprach [zu Kun]: „Geh (an dein Amt), sei achtsam!“ Neun Jahre wirkt er den Dienst, nichts ist vollendet.

Weiteres darüber steht in §§ 35 a, 36, 84 b Ziff. 4.

§ 35. Neben den Versuchen des Yao, einen Bezwinger der Flut zu finden, gehen andere einher, einen Leiter der Regierung, Stellvertreter oder Thronanwärter — die Ausdrucksweise ist etwas dunkel — ausfindig zu machen.

Der Kaiser sprach: „Wer rät mir einen, gewachsen der Zeit, den ich hebe und nutze?“ Fang Ts'i sprach: „Dein Erbsohn Chu, er ist offener Einsicht.“ Der Kaiser sprach: „Nimmer! er ist falsch, ein Zänker. Wie könnt er!“

Der Kaiser sprach: „Wer rät mir einen, gewachsen meinem Geschäft (ts'ai)?“ Huan Tou sprach: „Der Kung-kung, allseitig gesammelt verschwendet er Taten.“ Der Kaiser sprach: „Nimmer! Ohne Amt ein Prahler, im Dienste trotzt er; er heuchelt (nur) Achtung; es brandet gen Himmel (nämlich die Flut, die Kung-kung nicht bezwungen hat)“ (*Shu* I, 10, *Ch. Cl.* III, 23).

Der Ausdruck 采 ts'ai, wörtlich „Gepflück“, unter anderm auch „Unterhaltsgut, Domäne“, könnte darauf deuten, daß es sich hier um den Posten des Haus- und Chefministers handelt (vgl. § 75), doch muß die Erörterung darüber einer verfassungsgeschichtlichen Darstellung überlassen bleiben.

Von den hier genannten Personen ist 放齊 Fang Ts'i anscheinend sonst ganz unbekannt. — 驩兜 Huan Tou (das *Shi-ki* schreibt 讎) wird mit dem an anderen Stellen genannten 渾敦 Hun-tun „Chaos“ identifiziert, der ein Sohn des alten Kaisers Ti Hung (angeblich = Huang-ti) sein soll (*Tso* VI, 18, *Ch. Cl.* V, 280/282, *Shi-ki* I, Kommentar, *M. H.* I, 77 n., 5). Huan Tou, Kung-kung und Kun sind drei der „vier Verbrecher“, deren Unschädlichmachung als wesentliches Verdienst des Shun gilt (weiteres s. in §§ 83 ff.).

Chu, gewöhnlich 丹朱 Tan Chu „Chu von Tan“ oder „Zinnober Rot“ genannt, ist der „Erbsohn“ (*Shi-ki* 嗣子; *Shu* 胤子 ist wohl gleichbedeutend) des Yao, d. h. der Sohn, der den Hauptstamm der Familie und ihren Ahnenkultus fortsetzt. Seine Mutter, Gattin des Yao, ist eine Tochter der 散宜 San-i-Sippe, und wird auch 女皇 Nühuang oder \*瑩 Nü-jung (ying?) genannt (*TWSHK* II, 4 b). Die San-i-Sippe ist so gut wie unbekannt; ein San-i Sheng wird



ein Jahrtausend später als einer der Großen genannt, die den letzten Herrscher der Shang-Dynastie verließen und sich dem „Altherrn des Westens“, dem Führer der aufsteigenden Chou-Dynastie anschlossen (*Shi-ki* IV, 4 b, 11 a, *M. H. I.* 217, 235). Wenn San-i ein Doppelname ist (wie z. B. I-ki, s. § 23), so mag ein nach dem *Tung-chi* (zitiert *T'ShTsCh* X, 49) im *Tso-ch'uan* (wo?) genannter Großmann (*ta-fu*) I Kiu aus 陳 Ch'en [O 8] zu dieser Sippe gehören; seine Heimat Ch'en möchte auf Zugehörigkeit der Sippe zum Geschlecht (Clan) Feng oder Kiang deuten. Nü-huang ist auch ein Name der schlangenleibigen Nü-kua, die zum Geschlecht Feng gehörte (*M. H. I.* 9); hat zu dieser die Gattin des Yao Beziehungen? Oder ist *nü-huang* etwa ein Titel, „Frau Kaiser, Fürstin“, der zumal bei dem Geschlecht Feng (und Kiang) üblich war, ein Gegenstück zu dem Titel *huang* „Souverän, Kaiser“, der den alten Herrschern Fu-hi (Feng), Shen-nung (Kiang) u. a. beigelegt wird?

Ich habe schon erwähnt, daß Tan Chu sein prinzliches Unterhaltsgut vermutlich in ggw. Fu-shan [K 6] gehabt hat. In der Folge soll Tan Chu verbannt worden sein, vermutlich im Anschluß an jenen Vorschlag des Fang Ts'i, der ein sehr ernsthafter Versuch der San-i und anderer ihr nahestehender Sippen gewesen sein wird, den Chu in leitende Stelle neben Yao und in die Thronfolge zu bringen. Nicht jener Vorschlag, wohl aber die Verbannung wird in den *Bamb.-An.* (58. Jahr des Yao; *Ch. Cl.* II, Prol. 113) erwähnt: „Der Kaiser beauftragte den Hou Tsih (Fürst Hirse), des Kaisers Sohn Chu an das Tan-Wasser in Verbannung zu bringen.“ 丹水 Tan-shui „Zinnober-Wasser“ ist nach der üblichen Annahme der ggw. Tan-Fluß, der sich in den Han-Fluß ergießt [K 8, 9]. Nach den von Chang Chou-tsieh (Kommentar zu *Shi-ki* I, 13 b = *M. H. I.* 49) und Lo Pi (*KMK* C. 1 b) beigebrachten Angaben aus älteren Quellen entsprach die Dependenz Tan-shui der (späteren) Han-Dynastie der alten Feste des Tan Chu; sie lag 130 Li (ca. 50 km) sw. von ggw. 內鄉 Nei-hiang [K bis L 8], also augenscheinlich am Knie des Tan-Flusses etwa an Stelle des ggw. *T'ing* Sih-chuan [K 9]; offenbar nicht weit davon im Flecken Kiu-ho befand sich ein „Grab des Tan Chu“. Über eine Ansetzung des Verbannungsorts in ggw. Shan-tung und über die späteren Schicksale des Tan Chu s. weiteres in § 87 a—e.



Der Name 后稷 Hou Tsih „Fürst Hirse“ deckt wieder zugleich einen Gott, ein Amt und die Träger des Amts; er erscheint nur wenige Jahre später als Titel des Ackerbauministers (*Shu* II, V, 18, *Ch. Cl.* III, 44; s. weiteres in §§ 75 a und 77 c). Das gerade er mit der Verbannung des Chu betraut wird, dürfte verfassungsrechtlichen Hintergrund haben. Die „vier Verbrecher“ werden an die äußersten Grenzen des Reichs verbannt oder zwangsweise angesiedelt, und zwar wie ich zeigen werde, durch den Militärminister (§ 83); die Zwangsansiedelung des Chu dagegen, ziemlich nahe dem Reichszentrum, fällt offenbar noch in den Amtsbereich des Ackerbauministers, ist sozusagen ein Akt innerer Kolonisation und schränkt vielleicht die Bewegungsfreiheit des Betroffenen verhältnismäßig wenig ein. Auch noch in der Verfassung der Chou-Dynastie (1100 v. Chr.) hatte sowohl der Minister des Erdamts, in dieser und anderen Hinsichten ein Nachfolger des alten *hou-tsih*, als auch der *Ta-sze-ma*, der Minister des Sommeramts (Militärwesen), die Befugnis und Organe, Ansiedelungen zu bewirken, wenn auch anscheinend mit anderen sachlichen und räumlichen Abgrenzungen ihres Bereichs als ihre Vorgänger in der Zeit des Yao (*Chou-li* IX, 23 ff., X, 25, XII, 2, XIII, 4, XV, 1 ff. = *Biot* I, 204, 229, 262, 337 ff.; XXX, 6, 7, XXXIII, 56, 61 = *Biot* II, 190, 277, 280).

§ 35 a. Die ganzen Vorgänge, die Bestellung und Entsetzung des Kung-kung als Bekämpfer der Flut, darauf die Präsentation erst des Chu, dann des Kung-kung durch die Großwürdenträger, ziehen sich offenbar durch Jahre hin, wenngleich die Chronologie der *Bamb.-An.* (s. § 12) die Ereignisse wohl zu weit auseinanderzieht. Sie lassen, trotz der Wortkargheit der Quellen, ein schweres Ringen zwischen Yao und den vermutlich im Besitz von Reichsämtern und Reichslehen des Mittelreichs befindlichen Sippen aus den Geschlechtern Feng und Kiang und aus der Nachfolge des Ti Hung erkennen.

Nachdem anscheinend die Ernennung eines leitenden Staatsmannes oder Thronanwärters nach dem Sinne des Yao zunächst mißglückt war, folgte die schon erwähnte probeweise Bestellung des Kun als Bekämpfer der Flut (§ 34), d. h. seine Einweisung in ein Amt, das späterhin 司空 *sze-kung* „Raumwart“ genannt wurde (§§ 75 a, b, 78 a), und das vermutlich durch die Verfügungsbe-

rechti gung über zahlreiche Frondiensttuer außerordentliche Machtvollkommenheiten verlieh. Die Bestellung war ein Kompromiß. Die Familie des Kun stand den hinter Yao herandrängenden Schichten, dem Geburts- und Dienstadel des Ostens, verwandtschaftlich nahe, war ihnen aber, schon seit einigen Generationen im Westen ansässig, anscheinend entfremdet; Kun „kränkt seine Magen“, eben die östlichen Verwandten, wirft Yao ihm vor (vgl. §§ 34, 89). „Alle“, d. h. die ganze aus Fürsten und Beamten, aber ohne Volk, bestehende Hofversammlung (vgl. dagegen § 58) stimmt für Kun, der Hauptwürdenträger des Reichs, der Sze-yoh „Vier-Kuppen“, setzt sich vermittelnd für ihn ein (§ 34), so hat Yao in diesem Falle nachgegeben. Neun Jahre hat Kun, ohne Erfolg gegenüber der Flut, das Amt innegehabt, etwa die Jahre \*42 bis \*50 meiner Rechnung; dann wurde er entsetzt. Der praktische Mißerfolg hat auch sein politisches Schicksal besiegelt, und das politische Kräfteverhältnis hatte sich inzwischen gründlich verändert (s. §§ 57 ff.).

§ 36. Als Vermittler bei der Beratung über die Bestellung des Kun ist uns oben 四岳 Sze-yoh „Vier-Kuppen“ begegnet.

Die *sze-yoh* „vier Berge“ oder eindringlicher „vier Kuppen“ sind die heiligen Schutzberge des Reichs. Als diese werden gewöhnlich der 泰山 T'ai-shan „Groß-Berg“ im Osten [Q 5], der 衡 Heng-shan „Quer-Berg“ im Süden [L 14], der 華 Hua-shan „Blumen-Berg“ im Westen [J 7] und der 恒 Heng-shan im Norden [N 3] angegeben; als fünfter, mittlerer Schutzberg ist dazu zur Zeit der Chou-Dynastie (1100 v. Chr.) der 嵩 Sung-shan „Hoch-Berg“? [M 7] gekommen (nach Couvreur, *Li-ki* I, 10 n.; vgl. *Ch'Ts' TLKCh* zu Tso X, 4; und oft), der auch 崇 Ts'ung-shan „Verehrter oder Ahn-Berg“ und 太室 T'ai-shih „Groß-Haus“ genannt wird (s. § 85 c).

Diese Anordnung der vier Schutzberge ist wohl nicht die einzige und ursprüngliche gewesen. Der Name des 太岳 T'ai-yoh „Große Kuppe“ im mittleren Shan-si [L 5], schon zur Zeit des Yao und Yü genannt (*Shu* III, II, (II), 1, *Ch. Cl.* III, 128), deutet auf ein engeres, den kleineren Verhältnissen des ursprünglichen Nordreichs entsprechendes System, dem dieser Berg als Nordberg, der Sung- und Hua-shan als Ost- und Westberg angehört haben dürften und dazu als Südberg vielleicht der wie der

spätere Südberg auch Heng-shan genannte Berg 50 km n. von ggw. Nan-yang-Fu [28] [*Shhk* V 46a, *de Rosny* V 165; *T'ShTs Ch.* VI 448 shan-chuan 5b].

Der Sung-shan (Ts'ung-shan, T'ai-shih), dessen Heiligkeit schon in der hier behandelten Zeit nicht bezweifelt werden kann (s. § 85c), wurde damals auch 外方 Wai-fang „Äußerer Vierseiten- oder Himmelsgegend- (Berg)“ genannt; zusammen mit dem 內方 Nei-fang „Innerer usw. Berg“ [L 10] (*Shu* III, I, (II), 3, *Ch. Cl.* III, 130; vgl. §§ 105, 108) läßt das auf ein Schutzbergssystem und eine Reichsbildung schließen, deren Mittelpunkt im Süden, in King-chou [L 11] gelegen hat (Conrady). Der Südberg dieses südlichen Systems dürfte der 崇 Ts'ung-shan bei ggw. 永定 Yung-ting [J 13] gewesen sein (*Shu* II, I, 12, *Ch. Cl.* III, 39, 40 n.; vgl. § 84c Ziff. 2).

Bei der Reichsumfahrt nach dem Siege der Ostleute in der Reichsregierung (§ 85) wird der seit alters bei den Oststämmen in Verehrung stehende T'ai-shan (*Shi-ki* XXVIII, *M. H.* III, 415, 423f.) oder 岱崇 Tai-ts'ung, wie er bei dieser Gelegenheit genannt wird, ganz besonders hervorgehoben, während die drei anderen besuchten Berge einfach als Süd-, West- und Nordberg kurz erwähnt werden (*Shu* II, I, 8, *Ch. Cl.* III, 35 ff.). Das macht den Eindruck, als ob erst damals dieser Berg des Ostens [Q 5] in das Schutzbergssystem des Nordreichs eingefügt worden sei, und die gewählte Namensform, die offenbar als 代 Tai-ts'ung „der an die Stelle (des bisherigen) getretene Verehrte oder Ahn“, der „Neue Ts'ung“ zu verstehen ist, bestätigt die Vermutung bis zur Gewißheit (s. § 86d). Wir haben also bis zu diesem Augenblicke mit dem engeren Schutzbergssystem des Nordreichs zu rechnen.

Die Reichsumfahrten oder Inspektionsreisen des Kaisers sind mit Opfern auf den „Vier Kuppen“ und Versammlungen der Fürsten der betreffenden Gegend in ihrer Nähe verbunden (*Shu* II, I, 8, a. a. O.). Das Amt des Sze-yoh „Vier Kuppen“ steht mit diesen Vorgängen, und zwar zunächst des engeren Vierkuppensystems in Verbindung. Nach dem *T'ang-shu* (Kapitel *Tsai-siang shi-hi piao*, zitiert *T'ShTsCh* XIV, 298, *Kiang, Hiu* 1) wäre der Sze-yoh der 主 chu „Wirt, Vorsteher“ der Opfer auf den vier Kuppen gewesen. Er ist ferner bei diesen Gelegenheiten und dann überhaupt das vermittelnde Glied zwischen dem Reichsherrscher und den Fürsten zusammen mit und übergeordnet den 9 bzw. 12 „Hirten“,



die wir uns als Obmänner oder Vorsteher der Fürstenschaft der 9 bzw. 12 州 *chou* „Gauschaften“ oder „Provinzen“ des Reichs vorzustellen haben. Im *Shu-king* ist von Audienzen die Rede, die dem Sze-yoh und den Hirten gegeben werden und die anscheinend mit der Erneuerung der Investitursymbole der Fürsten, also mit der Bestätigung oder Nichtbestätigung ihrer Lehen, in Beziehung stehen (*Shu* II, I, 7); an anderer Stelle berät Shun mit dem Sze-yoh „wie zu öffnen vierseitig die Tore, hellzumachen vierseitig die Augen, fernhörig zu machen vierseitig die Ohren“, was auf Erleichterung des Verkehrs zwischen dem Herrscher und Fürsten und Volk gedeutet wird (*Shu* II, I, 15). Auch der Empfang der Gäste, d. i. der Fürsten und Fremden, an den vier Toren gehört vielleicht in den Amtsbereich des Sze-yoh (§§ 69, 70). Endlich ist der Sze-yo der Hauptsprecher in der Hofversammlung (*Shu* I, 11, 12, II, 17, 23; *Ch. Cl.* III, 24, 26, 42, 47), als „Gegenschauer“ (相) des Kaisers wird er diesem an der Spitze der Versammelten gegenüberstehen. In dieser Beziehung sind in der Chou-Zeit (1100 v. Chr.) die *san-kung* „drei Gemeinwesener“ oder „drei Herzöge“, die höchsten Würdenträger der damaligen Zeit, seine Nachfolger (z. B. *Chou-li* XXX, 30, *Biot* II, 203), in anderen Beziehungen, in den Befugnissen gegenüber den Fürsten und den Auswärtigen, der *ta-sze-ma* „Groß-Roßwart“ oder „Militärminister“, der übrigens oft einer der *san-kung* gewesen sein wird (z. B. *Chou-li* XXIX, 1—6, XXXI, 29, XXXIII, 52—59, *Biot* II, 162—166, 226, 276—279). Auch in der Zeit des *Shun* und des *Yü* wird uns die Vereinigung des Sze-yoh- und des Militärministers-Amts in einer Hand begegnen (§§ 86d, 113).

Der Streit, ob unter Sze-yoh „Vier Kuppen“ eine oder vier Personen zu verstehen sind (Chavannes, *M. H.* I, 50 n., 80 n., 88 n.), ist müßig. Die Zählung in *Shu* II, I, 26 hat so viele unsichere Elemente, daß sie für keine Ansicht beweisend ist; derjenige, dem der Thron angeboten worden ist (s. unten), war gewiß ein Mann; wenn auf die Frage an Sze-yoh (in *Shu* I, 11, II, I, 17, 23) „alle“ antworten, so ist vermutlich damit die ganze Hofversammlung gemeint, wie in *Shu* II, I, 21, 22. Andererseits heißt es, daß das Sze-yoh-Amt geteilt ausgeübt sei (s. unten); es ist möglich, daß eine Familie als solche das Amt besessen und Dienst und Besitz an den vier Bergen auf verschiedene Glieder verteilt waren.



Es scheint nicht zweifelhaft, daß das Sze-yoh-Amt zur Zeit des Yao in der Hand des Geschlechtes Kiang, der Nachkommen des alten Kaisers Shen-nung sich befunden hat. Im *San-huang pen-ki* (= *M. H. I.*, 16 f.) heißt es: „Seine (des Shen-nung) Nachkommen waren die (Fürstenhäuser) Chou (州), Fu, Kan, Hü, Hi, Lu, Ts'i, Ki, I, Hiang, Shen, Lü, alle Nachkommen des Geschlechtes Kiang; allesamt waren sie Markgrafen (Reichsfürsten), 或分四岳 einige teilten sich in die vier Kuppen . . .“ Im *Kuoh-yü* (III, 5 b, *de Harlez* I, 87) heißt es anlässlich der Arbeiten des Yü: „Ein Nachkomme des Kung (-kung), Sze-yoh, stand ihm zur Seite . . .“ und der Kommentar bemerkt dazu: „Ein Nachkomme des Kung-kung bekleidete das Sze-yoh-Amt, seine Befugnis war, die Fürsten anzuführen; er half dem Yü bei der Regulierung der Gewässer.“ In der Tat war der Sze-yoh die verfassungsmäßig gegebene Stelle, die ein Zusammenwirken der Lehnstaaten und örtlichen Machthaber bei den von dem Raumwart Yü angeordneten Regulierungsarbeiten herbeizuführen hatte.

Als Belohnung soll (*Kuoh-yü* III, 6 a, *de Harlez* I, 89) Yao den Sze-yo mit Lü belehnt und ihm den Geschlechtsnamen Kiang verliehen haben. Vielleicht ist diese Verleihung des Geschlechtsnamens, die den Erklärern Schwierigkeiten macht (s. Kommentar zu *Kuoh-yü* und *T'ang-shu*, Kapitel *Tsai-siang shi-hi piao*, zitiert *T'ShTsCh* XIV, 298, *Kiang*, *Hin* 1 b) nur erfunden unter der Voraussetzung, daß der Kung-kung, der Vorfahre des Sze-yoh, kein Kiang (sondern ein Abkömmling des Shao-hao) gewesen sei, während die Nachkommen des Sze-yoh alle Kiang (also Abkömmlinge des Shen-nung) gewesen sind. Wenn dagegen der Kung-kung auch schon ein Kiang war (s. § 34), dann brauchte der Sze-yoh nicht mehr diesen Namen zu erhalten. — Es sind noch andere Erklärungen für die angegebene Namensverleihung möglich, die zu erörtern zu weitläufig ist; uns genügt die Tatsache, daß der Sze-yoh mit seinen Nachkommen zu jener Gruppe von Sippen gehörte, die als Nachkommen des Shen-nung gelten und damals schon oder später als Geschlecht Kiang zusammengefaßt wurden.

Das Lehen des Sze-yoh, der Staat 呂 Lü, der anscheinend zeitweilig oder gelegentlich 甫 Fu genannt wurde oder eine Seitenlinie dieses Namens besaß, lag etwas w. von ggw. 南陽 Nan-yang Fu [L 8] (*M. H. I.*, 16 n., *KMK* A 7 b, und öfters).

Die übrigen im *San-huang pen-ki* genannten Fürstenhäuser (s. oben) erscheinen, soweit ich sehe, anscheinend zumeist erst zur Zeit der Chou-Dynastie (ca. 1100ff. v. Chr.), mögen aber zum Teil bedeutend älter sein. Von ihnen sind 齊 Ts'i [R 4, 5] und 許 Hü [M 8], beide begründet von Wu-wang gegen 1100 v. Chr., Abkömmlinge von Lü und somit mittelbare, die Fürsten von 申 Shen (s. unten) anscheinend unmittelbare Nachkommen des Sze-yoh. Daraus ergibt sich die Tatsache, daß der Sze-yoh als dieselbe Persönlichkeit angesehen worden ist wie 伯 夷 Poh I, der späterhin, im Jahre \*56 meiner Rechnung, Vorsteher des kaiserlichen Ahnenkultus wurde (§ 75). Denn das *Shi-ki* bezeichnet einmal den Sze-yoh, an anderer Stelle den Poh I als Ahnherrn von Ts'i (*Shi-ki* XXXII 1a, XXXVI 8b, XLII 2c; *M. H.* IV 34, 186, 451). Chang Chou-tsieh nennt anstatt des sonst genannten Sze-yoh den Poh I als Ahnherrn von Hü, und der Kommentar (疏) zum *Ch'Ts'* (I, XI, 3 = *Ch. Cl.* V, 30/33) nennt die Fürsten von Hü ausdrücklich „Nachkommen des Poh I, des Sze-yoh zur Zeit des Yao“. Worauf diese Gleichsetzung, die an sich recht wahrscheinlich ist (§ 79a), sich letzten Endes gründet, weiß ich nicht.

Die Fürsten von Shen erhalten unter König Süan (827—782) anscheinend an Stelle ihres bisherigen im Königreich Chou belegenen Gebiets das Gebiet der ausgestorbenen (?) Fürsten von Lü (bei Nan-yang) zugewiesen. In einem bei dieser Gelegenheit entstandenen Liede wird (nach Conradys Deutung) die Herkunft der Herrn von Shen und ihrer Verwandten, derer von Fu (= Lü, s. oben), vom Berge 崧 高 Sung-kaio, d. i. dem Sung-shan [M 7] (s. oben und § 85) hergeleitet (*Shi* III, III, V, *Ch. Cl.* IV, 535). Hier werden also die Herrn von Shen bis zu diesem Zeitpunkt gesessen haben, und hier dürfte auch der Sze-yoh, der gemeinsame Ahn von Shen und Lü (Fu) seinen Sitz gehabt haben, ehe er mit Lü belehnt wurde (s. auch § 85d).

Der Sze-yoh würde danach ein unmittelbarer Nachbar der ja auch zu den Kiang gehörigen I- oder I-ki-Sippe, der mütterlichen Verwandten des Yao gewesen sein. Ich möchte es für nicht unmöglich halten, daß er dieser Sippe verwandtschaftlich sehr nahe stand, ja ihr vielleicht geradezu angehört hat. Dieser Zusammenhang würde seine Vermittlerrolle zwischen den Ostleuten und den

im Mittellande in Würden und Besitz befindlichen Sippen außerordentlich gut erklären.

Diesem Sze-yoh „Vier-Kuppen“ soll Yao, nachdem Kun, ohne die Flut bewältigt zu haben, seines Amts entsetzt worden war (etwa im Jahre \*50 meiner Rechnung; s. § 12), die Thronfolge angeboten und jener sie abgelehnt haben.

Der Kaiser sprach: „O, Vier-Kuppen, ich weile auf dem Platze (Thron) siebenzig Jahre; du kannst versehen das Mandat; (dir) überlass' ich meinen Platz.“ (Vier-) Kuppen sprach: „Der Tugend bar, entehre ich des Kaisers Platz“ (*Shu* I, 12, *Ch. Cl.* III, 25).

An sich erscheint der Versuch einer Partei, des Yao selbst, den Sze-yoh vom Geschlechte Kiang in die Thronfolge zu bringen, nicht ganz unwahrscheinlich. Aber trotzdem ist es nicht ganz sicher, ob das Textstück an diese Stelle gehört, und ob nicht ein späterer Inhaber des Amtes gemeint ist (s. § 86d). Auf alle Fälle ist jener Versuch, wenn er wirklich gemacht worden ist, ohne Erfolg geblieben. Bald oder gleich danach wurde Shun, der Mann niederen Standes, zum Thronanwärter erhoben. Wir haben uns deshalb jetzt zunächst mit der Vorgeschichte des Shun zu beschäftigen.

*Die Anfänge des Shun und die Schauplätze seiner Jugendgeschichte*  
(§§ 37—42).

§ 37. „Shun war geboren in 諸馮 Chu-feng, er siedelte über nach 負夏 Fu-kia, er starb in 鳴條 Ming-t'iao, 東夷之人 ein Mann von den Ostbarbaren.“ So berichtet Meng-tze (IV, II, I, 1, *Ch. Cl.* III, 316). Im *Shi-ki* heißt es: „Shun ackerte auf dem 歷山 Li-Berge, er fischte in der 雷澤 Lei- (Donner-) Marsch, er töpferte in 河濱 Ho-pin (oder am Stromufer), er machte Zehnschaftsgeräte in 壽邱 Shou-k'iu, er paßte die Zeit ab in Fu-kia,“ und einige Zeilen weiter heißt es ebendort: „Shun ackerte auf dem Li-Berg, und die Leute auf dem Li-Berg machten sich alle Zugeständnisse in bezug auf die Grenzzaine; er fischte in der Lei-Marsch, und die Leute an der Lei-Marsch machten sich alle Zugeständnisse in bezug auf die Wohnplätze; er töpferte in Ho-pin (am Stromufer), und die Geräte von Ho-pin waren alle ohne Fehl...“ (*Shi-ki* I, 21 b, 22 b, *M. H.* I, 72, 73f.). Die Urglosse der *Bamb.-An.* berichtet, daß Shun in 姚虛 Yao-hü geboren sei, und weiß, daß er am Li-Berg geackert hat (*Ch. Cl.*



III, Prol. 114). Andere Quellen bringen einzelne oder mehrere der obigen Angaben in verschiedenartiger Zusammenstellung.

§ 38. Die gesamte Überlieferung ist einig in Andeutungen, daß Shun in seiner Jugend ein Töpfer gewesen ist. Auch die Einführung oder die Verwendung verschiedener alter Typen von Töpfereierzeugnissen, der Weingefäße *wu* und *t'ai*, der Eßgefäße *kuei*, der tönernen Särge usw. wird mit der Person oder dem Zeitalter des Shun in Verbindung gebracht (s. die Zusammenstellungen bei Bushell, *Chin. Pottery and Porcelain*, Oxford 1910, S. 31—33, 77—83). Rund ein Jahrtausend nach Shun war einer seiner Nachkommen, 關 (oder 遏) 父 Oh-fu, Direktor der Töpferei des Königs Wu, des Begründers der Chou-Dynastie, und der Sohn dieses Oh-fu, 嬌滿 Kuei Man, wurde von dem Könige mit seiner ältesten Tochter vermählt und mit dem Territorium 陳 Chen [O 8] belehnt, um dort dem Shun Ahnenopfer darzubringen (*Tso, Siang* 25. Jahr; *Ch. Cl.* V, 512/516, *Shi-ki* I und XXXVI, *M. H.* I, 239 und IV, 169). Conrady glaubt hierin eine Spur von Familiengewerbe zu sehen (*China* 503); gewiß mit Recht, selbst wenn man annehmen wollte — wozu zwingende Gründe nicht vorliegen —, daß die Nachkommen des Shun damals schon dem Handwerkerlichen ganz entwachsen und zu bloßen feudalen Vorstehern und Nutznießern des Töpfereigewerbes geworden waren, und wenn sich herausstellen sollte, daß die Töpferei schon zu oder doch seit Shuns Zeiten nicht ein frei betriebenes, sondern ein grundherrschaftlich oder landesherrlich und schließlich von Reichs wegen organisiertes Gewerbe war.

Die Bezeichnung des Shun bei Meng-tze als „Mann von den Ost-I“ oder „Ost-Barbaren“ (s. oben § 37) entfällt dermaßen der sonst so schönfärberischen Überlieferung, daß sie gerade deshalb, wie Conrady stets betont (mündlich), sich auf Tatsächliches gründen wird. Meng-tze nennt an gleicher Stelle König Wen, den Vorfahren der Chou-Dynastie, einen Mann von den West-I oder West-Barbaren, dessen Ausgangspunkt von dem des Shun um mehr als tausend *Li* getrennt gewesen sei. Da nun I-Stämme, im ethnischen Sinne allerdings im Osten, aber kaum im Westen, jedenfalls nicht in der Heimat des Wen nachzuweisen sind, wird Meng-tze die Bezeichnung nicht im ethnischen Sinne anwenden, sondern in der allgemeinen Bedeutung „Barbar“ oder im Sinne



jener schematischen Einteilung des Reichs, wonach die äußerste Zone des Reichs oder der bekannten Welt das Wohngebiet der Man- und die nächstnähere Zone das der I-Barbaren gewesen sei (*Shu, Yü-kung, Ch. Cl. III, 146f.*). Shun könnte also, muß aber nicht, im ethnischen Sinne ein 夷 I-Barbar gewesen sein; wir werden Anzeichen dafür finden, daß er, ethnisch, vielleicht ein 戎 Jung-Barbar gewesen ist.

§ 39. Jedenfalls sucht Meng-tze den Ausgang des Shun im Osten. Und während von den eingangs (§ 37) erwähnten Ortsnamen einige nicht mehr oder nicht genau festzustellen sind, andere dagegen mehrfach in den verschiedensten Gegenden gefunden werden, wird wenigstens eine Örtlichkeit von allen Kritikern einhellig im Osten angesetzt: die 雷澤 Lei-tseh oder „Donner-Marsch“; sie ist identisch mit der im *Yü-kung (Ch. Cl. III, 99)* genannten Marsch 雷夏 Lei-hia; ihre Lage (etwa 70 Li) s. von ggw. P'uh-chou (d. i. das alte P'uh, die Hauptstadt des Kaisers Kuh, s. § 21) und 60 Li n. von ggw. Ts'ao-chou ist dauernd gut bekannt gewesen (*T'ShTsCh VI, 210, 46 a, 249, shan-chüan, 22 a*) und wird auch auf der *WCh'-Karte* von 1863 noch angegeben [O 6] (vgl. auch § 49). Eine 90 oder 100 Li (etwa 40 bis 50 km) s. von P'uh-chou, 60 Li n. von Ts'ao-chou, ö. oder s. der Marsch gelegene Stadt hieß im 7. Jahrh. n. Chr. und später ebenfalls Lei-tseh „Lei-Marsch“ (*T'ShTsCh VI, 239, 32 b, 255, 14 a, Pl. 3674*). [Vgl. hierzu u. z. Folgd. Nebenkarte II].

13 Li (5 km) ö. dieser Stadt, 90 Li s. P'uh-chou, lag ein Ort 姚墟 Yao-hü, der nach dem *Kuoh-ti-chi* (zitiert im Kommentar zu *Shi-ki I, 21 a = M. H. I, 70f.*) als der in der Urglosse der *Bamb.-An. (Ch. Cl. III, 114)* und bei Huang-fu Mi (*TWShK II, 7 a*) ebenso benannte Geburtsort des Shun anzusehen ist (so auch die Lokaltopographien dieser Gegend, s. *T'ShTsCh VI, 239, 33 a, 259, tz'e-miao, 50 b*). 姚 Yao ist der Geschlechtsname des einen Zweiges der Nachkommen des Shun (§ 61); der Name des Geschlechts soll von dem Geburtsort des Shun entnommen sein.

Nun bedeutet 姚 yao (mit dem 2. Ton) „schön“, (mit dem 3. Ton) „munter, forsch“ und das Schriftzeichen kann auch statt 遙 yao „fern“ verwendet werden. Das Wort dürfte darum ursprünglich identisch sein mit 姣 yao „schön, munter sein, scherzen“, und wie dieses nahe verwandt mit 甌 yao „irdenes Gefäß“ und 窰 yao

„Töpferofen, Ziegelhütte“. Dazu kommt, daß 姚 auch die Aussprache *t'iao* (1. Ton) mit der Bedeutung „widerspenstig“ hat, während andererseits 陶 mit der Aussprache *t'ao* das gewöhnliche Wort für „Töpferei, töpfern“ ist, daneben aber auch gelegentlich *yao* ausgesprochen wird, nämlich in dem Namen 皋陶 *Kao-yao* (§ 78 d) und in der Redensart | | *yao-yao* „munter sein (?)“ (s. *Shi* I, VI, III, 2 und I, VII, V, 3 = *Ch. Cl.* IV, 113, 132, *Li-ki* XXI, II, 26, *Couvreur* 316). Ich möchte daraus schließen, daß alle diese Worte *yao*, *t'ao*, *t'iao* zeitliche und mundartliche Varianten und Ableitungen von einem Wurzelwort sind — so wie im deutschen Sprachgebiet Top, Topf, Pott, Töpfer, Potter und Pötter nebeneinanderstehen —, und daß 姚 bzw. 姚 einmal die Zentralbedeutung „zur Töpferei gehörig, töpfereigemäß“ gehabt hat. Die Bedeutungen „schön, elegant, munter, forsch, widerspenstig“ könnten sehr wohl mittels der Vorstellungen „wohlgeformt, hartgebrannt, dünnchalig, spröde“ allenfalls auch „schnell (auf der Töpferscheibe) gefertigt“ davon abgeleitet sein, besonders wenn die *t'ao* (*yao*) genannte Töpferei als eine verbesserte gegenüber einer älteren Herstellungsart von Gefäßen usw. empfunden worden ist. Zum Vergleich sei an die deutsche Wortsippe „Fuge, fügen, verfügen, füglich, fügsam, ungefüge, Fug, Unfug“ mit ihren doch wohl aus dem alten Blockhausbau entwickelten Bedeutungen erinnert. Was die Schreibung von *yao* angeht, so wird das Element 女 „Weib“ wohl erst angefügt sein, nachdem das Wort als Geschlechts- (Clan-) Name in Gebrauch genommen war, im Anschluß an die durch mutterrechtliche Verhältnisse bedingte Schreibung der älteren Geschlechternamen, die so oft das Element „Weib“ enthalten (Conrady, *China* 485); ebenso wird das ältere Lautelement zunächst wohl innerhalb des Familiennamens durch 兆 mit Rücksicht auf irgendeine glückverheißende Bedeutung dieses Zeichens (unter anderm z. B. „zahlreich, Million“) ersetzt worden sein. Der Geschlechtsname 姚 Yao würde also „die zur Töpferei Gehörigen, die Töpfer“, oder in Nachahmung der mundartlichen Färbung etwa „Potter“, und der Ortsname Yao-hü „Potterplatz“ bedeutet haben, beide Namen werden von dem Gewerbe, nicht der Name des Geschlechts von dem des Ortes abgeleitet sein. Das *ShuiKCh* meint übrigens offenbar den eben besprochenen Ort bei Lei-tseh, wenn es von einem Ort 陶 T'ao-hü „Töpferplatz“ sō.

der „Donnermarsch“ spricht (zitiert *T'ShTsCh* VI, 210, 45 a). Yao-hü und Tao-hü werden also zunächst nicht Eigennamen, sondern Gattungsnamen gewesen sein; es ist sehr wahrscheinlich, daß Chu-feng, der Geburtsort des Shun nach *Meng-tze* (§ 37), auch ein „Potter- oder Töpferplatz“ gewesen ist.

Chu-feng liegt nach den Lokaltopographien (*T'ShTsCh* VI, 239, 36 a, 241, [III], 38 a) 50 Li (20—25 km) nw. von ggw. Ts'ao-hien und 50 Li sö. von ggw. Ts'ao-chou [O 6, O 7]. Die Herausgeber der Enzyklopädie glauben, daß Chu-feng in der Tat der Geburtsort des Shun sei, weil der Ort sich eng berühre mit Yao-hü „Potterplatz“. In den topographischen Nachrichten der Enzyklopädie wird aber kein ausdrücklich Yao-hü benannter Ort in dieser Gegend erwähnt, wohl aber ergibt sich aus einem umständlichen Vergleich mit anderen Orts- und Entfernungsangaben, daß Chu-feng sich ganz in der Nähe von T'ao-kiu „Töpfer-Hügel“ — 7 Li sw. von ggw. Ting-tao (*T'ShTsCh* VI, 239, 37 a) — und Ho-pin (s. § 40) [O 6] befinden muß, zwei Orten, wo in der Tat Töpferei betrieben wurde. — Ob nun der demnach vermutliche Potterplatz Chu-feng hier oder der „Potterplatz“ bei Lei-tseh die Heimat des Shun ist, ist ziemlich gleichgültig; die ausdrückliche Erwähnung der Marsch Lei-tseh in Shuns Jugendgeschichte spricht meines Erachtens mehr für den nördlichen Platz. — Über ein anderes Chu-feng weiter ö. s. § 49 und eins weiter w. s. § 55.

§ 40. Ein 歷山 Li-shan „Li-Berg“ (§ 37) liegt 60 Li nö. von ggw. Tsao-chou, 70 Li sö. von ggw. P'uh-chou, 10 Li sö. der Marsch und anscheinend n. der Stadt Lei-tseh [O 6]; auf dem Berge wird ein Tempel des Shun, an seinem Fuße ein Brunnen des Shun und der erwähnte Ort Yao-hü genannt (*T'ShTsCh* VI, 210, 44 b, 45 a, 239, 33 b, 241, 41 b, 249, 20 b, 259, 5 b). Die *WCh'-Karte* zeigt dagegen einen Li-Berg hart s., nur durch den 魏 Wei-Fluß getrennt, von Puh-chou [O 6], allerdings erwähnen die Topographien diesen Berg nicht, doch soll nach dem *Lu-shi* (zitiert *T'ShTsCh* VI, 239, 33 a) der Li-Berg des Shun mit Yao-hü an seinem Fuße 60 Li n. von Lei-tseh gelegen haben, was vielleicht doch auf die Existenz eines zweiten Li-Berges nahe Puh-chou deutet. Auf eine Erklärung des Namens 歷 Li (mit allerlei Schreibvarianten), die höchstens nach umständlichen textkritischen und paläographischen Vorarbeiten versucht werden könnte, muß ich



verzichten; doch glaube ich annehmen zu dürfen, daß die Benennung „Li-Berg“, die wie „Potterplatz“ in verschiedenen Gegenden wiederkehrt (§§ 46, 50, 52), eine Gattungsbezeichnung, vielleicht „Berg der Ackerlose“ (??), ist.

Auch 河濱 Ho-pin „Strom-Ufer“ (§ 37) ist wohl zunächst ganz allgemein zu nehmen, und dabei gewiß nicht an den fernliegenden großen Ho, sondern an den jeder Töpfergruppe nächsten Strom zu denken. Doch ist erwähnenswert, daß manche Erklärer einen Ort Ho-pin in der Gegend von T'ao-kiu „Töpfer-Hügel“ suchen — der Name eines taoistischen Ho-pin-Tempels, am Südufer des Flusses Liu-ho, nahe der Straßenherberge T'ao-kiu-ting, sw. von ggw. T'ing-t'ao [O 6], soll an den Ort erinnern (*T'ShTsCh* VI, 239, 37 a, 241, [III], 38 a, 241, 45 b, 46 b) —, und daß der Kommentar *Cheng-ngi* (zu *Shi-ki* I, 22 b) einen Ort 濱河 Pin-ho, wo die Herstellung von 瓦器 „Ziegelei-Waren“ bodenständig war, im Bezirk von 曹州 Ts'ao-chou [O 6], der nahe an T'ao-kiu sich erstreckt, damit gleichsetzt.

Die im *Shi-ki* an zweiter Stelle stehende Fassung der Lebensgeschichte des Shun (§ 37) gibt uns also offenbar ein Bild von dem üblichen Leben einer Bevölkerung, die — etwa im Frühling und Sommer — auf den Li-Bergen, den flachen Hügeln ihrer wasserreichen Heimat den Acker bestellte und erntete und dann — etwa im Herbst —, zu den Töpferplätzen in den trockener werdenden Marschen und Flußtälern hinabsteigend, dem Fischfang und der Töpferei oblag. Eine aus dem Zusammenhange gerissene Bemerkung des Lo Pi (12. Jahrh. n. Chr.), von der nicht klar ist, ob sie aus Beobachtungen in seiner Zeit erwachsen ist oder eine Erklärung der Verhältnisse zur Zeit des Shun geben soll, mag hier Platz finden: „Was die Töpferei der Ost-Barbaren angeht: bei Not und Mangel töpfern sie am Stromufer, im nächsten Jahre haben sie die Gefäße, damit verdienen sie“ (zitiert *T'ShTsCh* VI, 241, 45 b).

§ 41. Einiges weitere berichtet die voranstehende Fassung der Jugendgeschichte (s. § 37). Hier wird als ein besonderer Standort der Töpferei noch 壽邱 Shou-k'iu „Alten-Hügel“ erwähnt; Shou-k'iu lag, nach Lo Pi (*KMK* A 19 b) 6 Li (2—3 km) nö. von 曲阜 Kü-fu [Q 6]; daß hier in der Tat Töpferei bestand, und daß der Tätigkeitsbereich des Shun sich bis hierher erstreckte,



ist um so wahrscheinlicher, als der spätere Mitarbeiter des Shun, Kao-yao, der selbst vielleicht ursprüngliche Beziehungen zur Töpferei gehabt hat, in Kü-fu geboren ist (s. § 78 d). In Shou-k'iu soll Shun 什器 „Zehnschafts-Geräte“ hergestellt haben. Dieser Ausdruck, den Chavannes (S. 72) durch diverses sortes d'ustensiles nur flau wiedergibt — Bushell hat dagegen (a. a. O. 32) common household-ware —, wird von den Kommentatoren verschieden erklärt; einer denkt an Bedarf für die Zehnschaften des Heeres, wahrscheinlicher handelt es sich um Erzeugnisse für den Massenverbrauch im Haushalt, die in Sätzen von je 10 Stück hergestellt und vertrieben wurden; noch in sehr viel späterer Zeit wurde der im kaiserlichen Haushalt in China und Japan zulässige oder zu bestrafende Verlust an zerbrochenen Gefäßen in Bruchteilen von zehn ausgedrückt (meines Erinnerns sowohl in dem chinesischen Beamtenhandbuch *T'ang-liu-tien*, Anfang 8. Jahrh. n. Chr., als auch in dem japanischen Gesetzbuch *Taihō-* oder *Yōrō-ryō*, 701 bzw. 718 n. Chr.).

§ 42. Zeitlich schließen hier die Hinweise auf Shuns Hinübergreifen nach Fu-kia, Tun-kiu usw. an (s. § 37). Meng-tze sagt: 遷於 „er siedelte über nach (Fu-kia)“, das *Shi-ki* hat 就時於負夏 „treffend (abpassend) die Zeit begab er sich (oder brachte er sc. Waren) nach Fu-kia“, oder besser wohl, „er traf (paßte ab) die Zeit in Fu-kia“. Der Kommentar des Sze-ma Cheng erläutert diese *Shi-ki*-Stelle durch 若言乘時射利 „das besagt etwa: die Zeitumstände ausnutzend zielte er auf Gewinn“, und zitiert dazu aus dem *Shan-shu ta-ch'uan* den Satz 販於頓邱就時負夏 „handelnd (oder Waren bringend) nach Tun-kiu, traf er (paßte er ab) die Zeit in Fu-kia.“ Huang-fu Mi endlich (*TWShK* II, 7 a), nachdem er von Shuns Geburt in Yao-hü und seinen persönlichen Eigenschaften ähnlich wie die Urglosse der *Bamb.-An.* erzählt hat, fährt fort: „Zunächst siedelte er über nach Fu-kia, 販於頓邱 er trieb Handel nach (in?) Tun-k'iu, er verkaufte (andere Lesart kaufte) in Fu-hü, 家本冀州 seines Hauses Ursprung war in K'i-chou; je wohin er umzog, da kehrten die Hundert Geschlechter zu ihm (歸之)“ (vgl § 47).

Von den hier genannten Orten kommt 負夏 Fu-kia (Aussprache *kia* statt *hia* nach *Tze-tien*) auch im *Li-ki* (*T'an-kung* I,

II, 28, *Couvreur* I, 150) als ein von Tseng-tze (5. Jahrh. v. Chr.) aufgesuchter Ort vor; die Kommentatoren zu dieser Stelle und *TWShK* II, 9 b geben an, daß er, was nach dem damaligen Aufenthalt des Tseng-tze wahrscheinlich ist, im derzeitigen Staate Wei, d. h. etwa in dem durch die ggw. Städte Wei-hui [N 6], T'ai-ming [O 5], Puh und T'sao-chou (ausschließlich) [O 6] bezeichneten Raume gelegen habe. Ferner wird im *Li-ki* (*T'an-kung* I, II, 36, *Couvreur* I, 159) eine 瑕邱 Hia-kiu „Hia-Hügel“ genannte Örtlichkeit erwähnt, die ein Prinz von Wei (6. Jahrh.) sich als Begräbnisstätte anzueignen wünschte, die also gewiß in Wei lag. Andererseits gab es einen 負瑕 Fu-hia oder 瑕邱 Hia-kiu genannten Ort im Staate Lu, 25 Li w. von ggw. Yen-chou Fu [P 6] (*Ch'Ts' TLKCh* zu *Tso* XII, VII = *Ch. Cl.* V, 812/814). Der Verfasser des *ShuiKCh* (Kapitel *Sze-shui* 7 a) hält diesen Platz, trotzdem sich Wei nie bis hierher erstreckt hat, für den von dem Wei-Prinzen angestrebten und von Tseng-tze und Shun besuchten Ort. Chao I-ts'ing gibt im Kommentar dazu an, daß es einen Ort 瑕邱 Hia-kiu in Wei, 30 Li sö. von ggw. 開 Kai Chou, gegeben habe [N 6] dort, wo in alter Zeit auch Ti-kiu „Kaiser-Hügel“ und später die Landpflegerei 濮陽 P'uh-yang der Ts'in-Dynastie (220—206 v. Chr.) lag. I-ts'ing schließt daraus, daß dies das Hia-k'iu des Wei-Prinzen war; ich möchte unbedingt weiter schließen, daß dies auch das Fu-kia des Shun und Tseng-tze gewesen ist. Denn erstlich sind die Handelsbeziehungen des Shun von hier nach dem westlich gelegenen Tun-k'iu sehr verständlich (s. unten und § 44); ferner läßt sich (worauf Conrady mich aufmerksam macht) der Ort als Sitz der der Töpferei nahestehenden K'un-wu-Sippe nachweisen; schließlich würden wir hier in Wei wie in Lu je einen Ort haben, der die Benennungen (vielleicht mehr Gattungs- als Eigennamen) sowohl Fu-kia (hia) als Hia-kiu getragen hat. Die unterschiedliche Schreibung und Aussprache hinderte auch den Verfasser des *ShuiKCh* nicht, die Orte geradezu gleichzusetzen. 夏 hia, kia und 瑕 hia (gelegentlich auch kia) stehen übrigens in obigen Ortsnamen möglicherweise (Anregung von Conrady) für 賈 kia oder 價 kia „Preis, Preismacherei, Handelsgeschäft, Waren“; 負 fu ist „auf dem Rücken tragen, den Rücken zuwenden, zum Verkauf tragen“; Fu-kia (hia) könnte dann etwa durch „Markt für zugeführte Waren“ und Hia-k'iu durch „Kaufhügel, Markthügel“

wiedergegeben und beide Orte in Wei und Lu als Jahrmarkts- oder Messeplätze aufgefaßt werden (vgl. auch § 49).

Die besprochene Örtlichkeit in Wei, also das vermutliche Fu-kia des Shun, wird in der *Geographie der späteren Han-Dynastie* folgendermaßen erwähnt: „濮陽 Puh-yang ist der alte 昆吾 K'un-wu - Staat.“ Der Kommentar dazu sagt „帝丘 || 氏 die K'un-wu - Sippe von Ti-kiu, daher sagt man auch (verlassene) Stätte von K'un-wu“ (KKCh III, 1 b). Im *Shi-pen* (3 a) heißt es: „K'un-wu ist der (ein?) Staat des alten 己 Ki-Geschlechts,“ und weiter: „K'un-wu, das ist (das spätere) 衛 Wei,“ und in der Tat hat der Staat Wei Ti-k'iu besessen und zeitweilig seine Hauptstadt dort gehabt (seit 629 v. Chr.; s. *Ch'ts'* V, XXXI, 3, *Ch. Cl.* V, 217/218, *Ch'Ts' TLKSh* 255, 3 a). Das 事物紀原 (zitiert *PWYF* VII, 16 b) berichtet: „(Die) K'un-wu ist (sind) Nachkomme(n) des Chuan-hüh, er (sie) war(en) 伯 Äldermann (Vorsteher der Fürstenschaft) unter den Hia, 制佖陶冶 er (sie) richtete(n) die Töpferei - Schmelzerei ein.“ Ähnlich *Lü-shi Ch'Ts'* (17, 7 b): „K'un-wu machte (erfand) die Töpferei,“ und der Kommentar dazu: „K'un-wu ist Nachkomme des Chuan-hüh, Enkel des Wu Hui, Sohn des Lu Chung, Geschlecht Ki; er war Äldermann unter den Hia, 制佖陶冶珽填爲器 er richtete ein die Töpferei - Schmelzerei, modellierend-auffüllend machte er Geräte (Gefäße).“ *Couvreux* übersetzt die letzten vier Zeichen „delayer de l'argile pour en faire des vases“ (*Dict.* 211), er denkt also an eine keramische Technik. Andererseits heißt es im 十洲記 (zitiert *PWYF* 100 B 4 b): „die 流 Liu - Insel ist im West - Meer (= Kukunor) [b 4], darauf gibt es viel aufgehäufte Steine, man nennt sie *k'un-wu*; schmilzt man diese Steine, so wird Eisen daraus, (daraus) gemachte Schwerter sind hell-schimmernd und durchsichtig wie die Erscheinung des Kristalls, sie schneiden Nephritgegenstände, als wenn sie Schlamm zerschneiden.“ (水精 *sin-tsing*, wörtlich etwa „Wasser-essenz“, ist „Bergkristall“; vielleicht geht aber der Vergleich auf eine miß-verstandene Beschreibung damaszierter Stahlklingen zurück.) Ähnliche Angaben machen die Kommentare zu *Lieh-tze* V, 16 a (*Faber* 132), wo erzählt wird, daß dem König Muh (10. Jahrh. v. Chr.) auf seiner Expedition in die Westländer von den West - Jung ein 鍔 (auch 昆吾) *k'un-wu* Schwert überreicht wurde. Nach *Giles* (*Dict.* 6524) ist 鍔 *k'un-wu* eine Art roter Stahl, benannt nach dem Fürstentum 昆吾 K'un-wu, wo das Erz gefunden wurde. Nach diesen und ähnlichen (s. *PWYF* VII, 16 b) Angaben sollte man die Technik der K'un-wu für eine Metalltechnik halten, die allenfalls einer keramischen Technik entstammt oder nachgeahmt sein könnte; auf jeden Fall aber der tönernen Gußformen wegen (*Conrady*) in naher Beziehung zur Töpferei gestanden haben wird. — Der oben erwähnte K'un-wu, Sohn des Lu-chung, heißt mit Personalnamen 樊 Fan; nach einer Genealogie (*TKKM* I, 26 b) ist er in der 4. Generation, nach anderer (s. *Ch'Ts' TLKSh* 252, 1 b) anscheinend in der 6. Generation Nachkomme des Chuan-hüh. Shun ist 2 Generationen jünger als Kaiser Kuh, der Vater des Yao. Sollte, wofür Anzeichen vorliegen (s. § 84 b Ziff. 1), Chuan-hüh mehrere Generationen älter sein als Kuh, so könnte jener K'un-wu (Fan) Zeitgenosse des Shun oder gar älter sein. Nach der üblichen Annahme ist aber Chuan-hüh unmittelbarer Vorgänger des Kuh und nur 1 Generation



älter als dieser. Danach mußte Fan 1—3 Generationen jünger sein als Shun. In der Tat berichten die *Bamb.-Ann.* (*Ch. Cl.* III, Prol. 119), daß Kaiser Chung-k'ang (3. Generation nach Shun) den K'un-wu (jenen Fan oder einen späteren?) zum Äldermann der Fürsten bestellt habe (vgl. oben *Lü-shi Ch'is'*). — Unter Kaiser Kin (11. Generation nach Shun) „siedelte die K'un-wu-Sippe nach Hü über“ [M 7] (*Bamb.-An.* a. a. O. 123). Terrien de Lacouperie hat anscheinend lediglich aus dieser Nachricht und dem erwähnten Vorkommen von K'un-wu-Erz am Kukunor den Schluß gezogen, daß mehr als 200 Jahre nach Shun „ein Zweig der K'un-wu von Kukunor sich in Hü angesiedelt und die von Kleinasien . . . . . gebrachte Bronzekunst in China eingeführt“ habe (*Catalogue of Chin. Coins etc.*, London 1892, Intr. IX). Gegen Ende der Hia-Dynastie waren die K'un-wu eifrige Vorkämpfer gegen die aufkommende Shang-Dynastie.

Aus diesen Nachrichten glaube ich schließen zu dürfen, daß an dem Platze, der als Fu-kia des Shun wahrscheinlich zu machen ist, entweder schon zu seiner Zeit die Töpferei bzw. Erzgießerei der K'un-wu-Sippe geblüht hat, oder — wahrscheinlicher — daß, nachdem der Platz durch Shun für die Töpfereiindustrie wichtig geworden war, das Gewerbe und die Technik der K'un-wu-Sippe sich dort entfaltet haben.

Shun handelte von Fu-kia nach Tun-k'iu (s. oben). Dieser Name haftet zur Han-Zeit (200 v. Chr. ff.) an ggw. 開 K'ai Chou [N 6] und ggw. 清豐 Ts'ing-feng [O 6] (*Pl.* 1243, 3057). Für Shun wird ein älterer Ort des Namens in Frage kommen, der in den „Liedern von Wei“ (*Shi* I, V, IV, I, *Ch. Cl.* IV, 97) erwähnt wird: in der Liebesklage eines Mädchens ist dort von einem Treulosen die Rede, der das Mädchen betört und dabei vorgegeben hatte, er wolle (wohl auf dem Markt von Chao-ko, der damaligen Hauptstadt von Wei, nahe ggw. Dependenzstadt 淇 K'i [N 6]) Nesseltuch gegen Seide tauschen, und dem die Verlassene über den K'i-Fluß nach Tun-kiu folgt. Dieses Tun-k'iu, welches also wie eine Station Märkte besuchender Händler aussieht, kennt noch das *ShuiKCh* Kap. K'i-shui als einen Ort am Flusse 淇 K'i, etwa dort, wo die große Nord-Süd-Straße diesen Fluß schneidet [N 6].

Als letzter Handelsplatz des Shun wird von Huang-fu Mi 傅虛 Fu-hü erwähnt. Dieses lag 10 Li nw. von 大陽 Ta-yang (*KMK* D 2 a), und dieses wieder 50—60 Li nö. von ggw. 平陸 P'ing-luh [K 7] (s. § 65); Fu-hü lag also im Berglande von Yü, das Shun später zu Lehen erhielt, und Shun hat den Handelsbetrieb an dieser Stelle vielleicht erst nach seiner Belohnung aufgenommen (s. § 66).

### *Yao, Shun und die Töpferei (§§ 43—48).*

§ 43. Blicken wir zurück. Shun hat anscheinend ursprünglich das Bauern- und Töpferdasein der eingeborenen Bevölkerung nahe der



Lei-Marsch geteilt; immerhin vielleicht schon früh in einer leitenden Stellung, aber wohl durch eine Kluft von dem eigentlich „chinesischen“ fürstlichen Adel getrennt. In der Hofversammlung, in der er später — 30 Jahre alt — als Thronanwärter in Vorschlag gebracht wird (*Shu* I, III, 12, *Ch. Cl.* III, 26; s. unten § 57) heißt es von ihm 在下 „er befindet sich unten“, also wohl „er ist niederen Standes“. Die Namen seiner Eltern scheinen der Überlieferung ursprünglich unbekannt gewesen zu sein; denn in der Erzählung von der Hofversammlung werden der Vater und die böse Mutter noch ohne Namen erwähnt; der Vater wird als 瞽 *ku* „Blinder“ bezeichnet, erst daraus ist wohl der von Späteren angeführte Name des Vaters Ku-sou, geschrieben 瞽叟 „Blind-Alter“ oder 瞽 瞍 „Blind-Pupillenlos“, auch 鼓 琴 „Trommel-Alter“ (*Han-shu* XX, 14 a), geworden. Als Trommler dienten bekanntlich Blinde; da die Trommeln Tontrommeln waren (s. §§ 23, 45), so scheint auch die Gestalt des Vaters auf Shuns Beziehungen zur Töpferei zu weisen. Die Einführung der blinden Trommler wird dem Kaiser Kuh, dem Vater des Yao, zugeschrieben (*Bamb.-An.*, *Ch. Cl.* III, Prol. III). Ebenso ist der Stammbaum des Ku-sou, der in sechs Gliedern über den Kaiser Chuan-hüh zu Ch'ang-i, dem Sohn des Kaisers Huang-ti hinaufgeführt wird (*M. H.* I, 71), jedenfalls eine späte Erfindung. Die böse Mutter soll nach späterer Auffassung eine Stiefmutter und von ihr Shuns leibliche Mutter 握 登 Wu-teng zu unterscheiden sein, die ihn von dem Anblicke eines Regenbogens empfangen habe (Urglosse der *Bamb.-An.*, *Ch. Cl.* III, Prol. 114 und *TWSHK* II, 7 a). Über die Geschlechts- und Sippenzugehörigkeit der Wu-teng habe ich nirgendwo eine Angabe gefunden; sie wird der Legendenbildung späterer Generationen entstammen, die ihren Helden nach altfürstlichem Vorbild mit einer Stammutter und wunderbarer Geburt ausgestattet wissen wollten, und die nicht mehr verstanden, daß Yaos zwei dem Shun als Gattinnen zugesellte Töchter die Stammütter der von ihm abstammenden Geschlechter 姚 Yao und 滸 Kuei waren (s. §§ 54, 63).

So möchte ich wenigstens die Verhältnisse auffassen. 姚 Yao soll schon der Geschlechtsname des Shun gewesen sein (*TWSHK* II, 7 a), und in einer Sage nennen die Geister der 5 Planeten den Shun „den doppelupilligen gelben Yao“ (vgl. d. *Bamb.-An.*, *Ch. Cl.* III, Prol. 113). Diese Einrechnung des Shun in das Geschlecht Yao wird aber aus dem erwähnten Mißverständnis und in der Überlieferung des Yao-Zweiges seiner Nachkommen

vorgenommen sein; wäre Shun wirklich schon ein Yao gewesen, so würden wir vermutlich den seiner Nachkommen kennen, durch den der Kuei-Stamm aus dem Yao-Stamm abgezweigt worden ist. In Wirklichkeit dürfte Shun vielleicht einen 姓 *sing* „Geschlechtsnamen“ nicht geführt haben, als Angehöriger einer Volksklasse, bei der das Geschlechter- und Sippenwesen wohl nicht so reich entwickelt war als bei dem herrschenden Adel, oder wo das, was davon etwa vorhanden war, vom Herrenstand nicht anerkannt und durch berufliche und örtliche Zwangsverbände ersetzt und zerstört war. — Der Name 舜 Shun „Malve“ ist wohl ein Totem; anscheinend etwas anders geartet als zahlreiche wesensähnliche Namen wie Yao, Yü usw. (§§ 45, 75—78, 85 b Ziff. 1 usw.), insofern als der Name Shun nicht die geringste Beziehung zu der Lebensstellung und geschichtlichen Tätigkeit seines Trägers erkennen läßt, während in zahlreichen anderen Namen Anspielungen auf den Beruf oder die Taten des Betreffenden durchschimmern, was auf ein bewußtes Spielen mit totemistischen Vorstellungen hinzudeuten scheint. So wäre vielleicht auch in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen Shun und den adligen Sippen festzustellen. — Der sog. 字 „Mannesname“ des Shun, 重華 Ch'ung-hua „Doppel-Blüte“ (*Shu* II, I, 1, *Ch. Cl.* III, 29; *M. H.* I, 70, 71), woraus die Sage von den doppelten Äpfeln des Shun entstanden, wird mit dem Pflanzentotem „Malve“ in Zusammenhang stehen (Conrady).

§ 44. Shun wird dann in seinen Kreisen Einfluß gewonnen haben und zu leitender Stellung aufgestiegen sein, wie die Andeutungen über seine schiedsrichterliche und auf Verbesserung der Produktion gerichtete Tätigkeit und die Ausdehnung seines Tätigkeitsgebiets von T'ao-k'iu bis Shou-k'iu bezeugen (§§ 37, 40, 41). Das Hinübergreifen nach Fu-kia führte ihn dann wohl über die altgewohnten Kreise hinaus. Dieser Ort, ein „Marktplatz“, neben dem alten Ti-k'iu „Kaiser-Hügel“ mit der „Feste“ des alten Kaisers Chuan-hüh, in der Nachkommen dieses, die Vorfahren oder ersten Vertreter der vielleicht damals schon selbst gewerblich tätigen K'un-wu-Sippe saßen, zentral gelegen an einem Kreuzpunkte ostwestlicher und nordsüdlicher Straßen, ist dann wohl erst durch Shun zu einem Stapelplatz der Töpfereierzeugnisse aus dem Raume von T'ao-k'iu, Lei-tseh, Shou-k'iu usw. geworden. Von dort hat Shun seine Waren bei passender Gelegenheit — je nach der Konjunktur? oder entsprechend der Gangbarkeit der Straßen und der Übergänge über den Ho? — nach Tun-k'iu vertrieben (§ 42). Es war wohl ein erster Versuch für die östlichen Töpfereien, zunächst die Märkte an der großen Nord-südstraße zwischen dem Ho und dem Tai-hang-Gebirge zu gewinnen; die 商 Shang-Dynastie (ca. 1700—1100 v. Chr.), d. h. die „Handelsfahrer-Dynastie“, hat später hier eine Reihe wichtiger

Plätze, vielleicht ursprünglich Märkte der 商 *shang* „fahrenden Kaufleute“, besessen: 朝歌 *Chao-ko*, 洹邑 *Mei-i*, beide nahe ggw. 淇 *K'i* [N 6], 相 *Siang*, ggw. 彰德 *Chang-teh Fu* [N 5] u. a. m. Damit war der erste Schritt in das alte Kulturgebiet des Nordens, in die am dichtesten besiedelte (s. unten Kap. II) Provinz oder Gauschaft (州) *K'i* getan. Die spätere Handelstätigkeit in *Fu-hü* (§ 42) und andere noch zu besprechende Vorgänge (§ 50) sind weitere Schritte auf diesem Wege. Shun wurde damit zum Großunternehmer; „der Ursprung seines Hauses war in *K'i-chou*“, d. h. die Größe seines Hauses erwuchs in der Gauschaft *K'i*; so möchte jene an dieser Stelle seiner Erzählung von Huang-fu Mi gemachte Bemerkung aufzufassen sein (s. oben § 42).

Ein Kommentator, der diese Stelle des Huang-fu Mi ausschreibt (zu *Shi-ki* I, 21 b = *M. H. I*, 71), macht daraus: „Shun war ein Mann aus *Ki-chou*“, und ähnlich wird aus einer älteren Quellenangabe die gleichlautende Behauptung des Sze-ma Ts'ien (*M. H. I*, 71) entstanden sein, die zweifellos irrig ist, aber die ganze Geschichte des Shun bisher heillos verwirrt hat.

§ 45. „Die Töpfereien am Stromufer waren ohne Fehl“ (§ 37). Diese Nachricht setzt voraus, daß die Herstellung überwacht wurde. Aber wer übte die Überwachung aus: Selbstverwaltungsorgane freier Töpfergenossenschaften oder die bestellten Beamten irgendeiner vorgesetzten Herrschaft?

Man erwäge: Yao-hü, der Geburtsort des Shun, liegt 5 km ö. von Lei-tseh (§ 39); Lei-tseh ist, im 7. Jahrh. n. Chr., der Name der Stadt, die früher Ch'eng-yang hieß (*Pl.* 3674), die der Sterbort des Yao in seiner Herrschaft T'ao gewesen ist und von der sein Grab in Kuh-lin nur 1 km w. liegt (§ 25); der Ort T'ao-k'iu „Töpfer-Hügel“ wird mit Yaos Herrschaft T'ao und mit Shuns Jugendgeschichte in Verbindung gebracht (§§ 25, 40); 陶 T'ao, der Name der Herrschaft des Yao, aber bedeutet „Töpferei“.

Ich schließe aus allem: Shun ist geboren und verbrachte seine Jugend in der Herrschaft T'ao des Yao; Yao selbst ist von Jugend auf mit der „Töpferei“ belehnt gewesen, sei es, daß das Lehensgebiet nach dem dort stark vertretenen Gewerbe benannt worden ist, sei es, daß Yao in erster Linie mit den das Gewerbe ausübenden Personalverbänden, den Töpfergruppen und den von ihnen eingehenden Gefällen, und erst in



zweiter Linie mit dem dazugehörigen Grund und Boden ausgestattet war, eine Lebensform, die man besonders im japanischen Staate des 4.—8. Jahrh. so vielfach beobachten kann.

Und in der Tat wird auch in den Quellen gelegentlich Yao ausdrücklich in Beziehung zur Töpferei gebracht: „Die Kaiser Yao und Shun aßen aus irdenen *liu* und tranken aus irdenen *hsing*“ (*Han Tz'e*, nach *Bushell* a. a. O. 78). Und während vorher bloße Tontöpfe als Trommeln gedient hatten, „befahl Kaiser Yao dem Chih, *fou* (irdene Töpfe) mit Hirschhaut zu bespannen und wie eine Trommel zu schlagen“ (*Lü-shi Ch'Ts'*, nach *Bushell* a. a. O. 77), ein Zug der Sage, der Yao als einen Mann kennzeichnet, der selbst in der Handwerkstradition nicht befangen, doch dem Handwerke so nahe stand, daß er die in ihm vorhandenen Mittel höheren Zwecken dienstbar machen konnte.

Bei Gelegenheit der Kalenderreform war zu vermuten, daß Yao daran lag, die Ansprüche der Behörden an die in Saison-gewerben tätigen Volksteile zu ordnen (§ 32). Die ihm von Jugend vertraute Töpferei erscheint nach Shuns Jugendgeschichte als Saisongewerbe (§ 40). Auch die Schreibung 負夏 „dem Sommer den Rücken kehren, Abkehr vom Sommer“ für Shuns Stapelplatz Fu-kia (§ 42) entstammt vielleicht einer volksetymologischen Deutung, darauf hindeutend, daß der Vertrieb der Töpfereien vornehmlich in die von Feldarbeiten freie Jahreszeit fiel.

Vielleicht enthält auch der Name des Herrschers, Yao, der doch wohl ein Posthumname ist, Anspielungen auf seine Beziehung zur Töpferei. 堯 *yao* (1. Ton), gelegentlich im Sinne von „hoch, erhaben“ verwendet, klingt in der Aussprache an *yao* (2. Ton) „Potter“ (s. § 39) an, wenn auch früher vielleicht weniger als heute. Das Zeichen ist 土 *yao* „Erdaufschüttung, Anhöhe“ (dem Zeichen nach 3 mal „Erde“) über oder auf einem Gestell. Liegt dem etwa eine aus dem Töpfereibetrieb gewonnene Anschauung zugrunde? Man vergleiche auch das Wort 燒 *shao* „brennen“, das auf das Brennen der Tongefäße angewendet wird. Auch die Benennung *t'ao-kiu* „Töpfer-Hügel, Töpferofen-Hügel“ (§§ 25, 40) ist hier vielleicht heranzuziehen. Diese kann sich natürlich auf eine Örtlichkeit beziehen, wo Töpferei betrieben wird. Sie bezeichnet aber (auch — wie ich hinzusetzen möchte) nach dem Lexikon *Shih-ming* einen einmal abgestuften Hügel, eine Formation, die also das Bild eines kleineren auf einem größeren aufsitzenden Hügels bietet und von der *Tafel 2* in v. Richthofens *China*, Bd. II eine Vorstellung gibt. War der alte Töpferofen, etwa aus einem kleineren Oberteil (Brennraum) über einem breiteren Unterteil (Feuerraum) bestehend, ähnlich geformt? Und steht der Name des Herrschers etwa zu der Benennung jenes Oberteils in Beziehung?



§ 46. Ist die vorgetragene Anschauung von dem Lehen T'ao richtig, so muß sich auch in dem nordöstlichen Teile dieses Lehens Töpferei nachweisen lassen. Den alten T'ao-shan „Töpfer-Berg“ bei ggw. Ping-yin habe ich schon erwähnt (§ 25). Und schon in Ch'un-ts'iu-Zeit (8.—5. Jahrh. v. Chr.) befand sich etwa 40 km w. von ggw. Ping-yin [P 5] eine Örtlichkeit namens 桃邱 T'ao-kiu „T'ao-Hügel“ (s. *Ch'Ts'-Karte*), die ich als eine Siedelung der 桃氏 T'ao-shi „Pfirsichbaum-Sippe“ ansprechen möchte. Diese Sippe stellte Schwerter her (*Chou-li* XLI, 12, *Biot* II, 497), ihr Name wird mit Rücksicht auf die zauberbannende Kraft des Pfirsichbaums aus einem älteren *tao* 刀 „Schwert“ abgewandelt sein. Metallgießerei und Töpferei wären also in dieser Gegend heimisch gewesen.

Weiter nö. liegen am Stromufer, gegenüber dem alten Chu, dem Sitz der Yao-Nachkommen (§ 25) = ggw. Ho-tsin [P 5], ggw. Yao-shan (v. *Richthofens Atlas*) und 20 km sw. von jenem Taudsia (*Preuß. Karte*), zwei Dörfer, als deren Namen ich 姚山 „Potter-Berg“ und 陶 oder 桃家 „Töpfer-“, oder „Pfirsichbaum-Haus“ vermuten möchte. Die nur zwei Stunden entfernte ggw. Provinzialhauptstadt Tsi-nan Fu [Q 5], alt Li-hia „Unterm Li“ genannt, war in der Han-Zeit (206 v. Chr. ff.) unter dem Namen 東平陵 Tung-p'ing-ling Hauptort der Landpflegerei Tsi-nan und enthielt ein 工官 *kung-kuan* „Kunstwerker-Amt“, das auch Töpferei eingeschlossen haben dürfte, sowie ein 鐵 *t'ieh-kuan* „Eisenamt“ (*TLCh* I, 19 a). Die Stadt liegt am Hang eines 歷 Li-Berges (§ 40), auf dem ein Tempel des Shun, und an dessen Fuß eine Höhle, genannt „Shun - Brunnen“, sich befanden; an der Quelle des Loh - Baches, der bei Tsi-nan Fu mündet, gab es einen Tempel der Töchter des Yao, der Gattinnen des Shun (*ShuiKCh*, Kapitel *Tsi-shui* II, 7 a, b). Hier dürfte also schon in alter Zeit eine Bevölkerung gesessen haben, deren Leben in Ackerbau an den Hängen des Li-Berges und Töpferei am Ufer des Stroms sich abgespielt hat, und die späterhin den Shun als wirklichen oder vermeintlichen Stammvater und Patron ihres Gewerbes verehrt hat. Gegenwärtig ist anscheinend Töpferei in bemerkenswertem Umfange in dieser Gegend nicht mehr vorhanden, sie wird dem Wettbewerbe der mit Ausnutzung der Kohlenlager arbeitenden Großtöpfereien von Po-shan [Q 5] erlegen sein.

§ 47. War somit Yao Zeit seines Lebens Inhaber des Töpfereilebens am mittleren Tsi-Fluß, so muß Shun von Jugend auf als Vasall, Untertan oder Hintersasse des Yao in nahen Beziehungen zu diesem gestanden, und wird durch besondere Leistungen in seinem Dienste sich empfohlen haben: so wird es verständlich, wie Shun, der Untenstehende, zum Großlehens-träger und Schwiegersohn des Yao und endlich zum Reichsherrscher aufsteigen konnte. Der Vertrieb der Töpfereiwaren auf den Märkten von K'i-chou war gewiß eine solche Leistung, die nicht nur Shun, dem Handelsunternehmer, und den Töpfern, sondern auch der wirtschaftlichen und politischen Macht ihres Gebieters Yao zugute gekommen und nicht ohne seine Förderung, vielleicht erst auf seine Veranlassung, unternommen worden ist.

Diese Erweiterung des Absatzgebietes der östlichen Töpfereien war aber wohl nicht die einzige Leistung des Shun, denn eine planmäßige Ausdehnung der Industrie durch Gründung von Töpferkolonien wie überhaupt eine allgemeine Siedelungstätigkeit scheinen sich daran angeschlossen zu haben. Das Bestreben der Machthaber, Hintersassen und Untertanen durch gute Politik und wirtschaftliche Vorteile zu gewinnen und durch Kolonisation das eigene Machtgebiet auszudehnen, ist ein durch die ganze chinesische Geschichte durchgehender Zug, dem das Bedürfnis der Volksmassen nach wohlwollender Regierung, nach dem Schutze eines starken Herrn und nach neuem Nahrungsspielraum entgegengekommen sind, Motive, wie sie in zahlreichen Vorgängen unserer eignen Geschichte, etwa bei der Entwicklung der Grundherrschaft im frühen, bei der Ausbildung der Vogtei im späten Mittelalter und in den verschiedenen Phasen der Kolonisation auch wirksam gewesen sind. Shun scheint der rechte Mann zu solchem Unternehmen gewesen zu sein. „Wohin er umzog, da wandten die Hundert Geschlechter sich zu ihm,“ sagt H u a n g - f u M i (s. oben § 42), hierbei den Ausdruck „Hundert Geschlechter“ wohl im Sinne seiner Zeit (3. Jahrh. n. Chr.) als „die Volksmassen“, nicht als „der Adel“ wie im Altertum, gebrauchend, und unter Verwendung des Wortes 歸 *kuei* „zurückkehren, sich wenden zu, seine Zuflucht nehmen zu“, welcher der ständig wiederkehrende Ausdruck für die freiwillige Ergebung in den Schutz und unter die Herrschaft eines Herrn ist. „Nach einem Jahre entstand da, wo er (Shun)

wohnte, ein Dorf (聚 *chü*), nach zwei Jahren entstand ein Flecken (邑 *i*), nach drei Jahren eine Stadt (都 *t'u*)“ (*Shi-ki* I, *M. H.* I, 74). Von der Größe der Siedelungen *i* und *t'u*, die man vom Standpunkte des Herrn aus vielleicht auch als „Villa“ (im fränkischen Sinne) und „Pfalz“ bezeichnen könnte, geben die Bestimmungen der Chou-Dynastie (um 1100 v. Chr.) einen Begriff; danach zählte ein *i* 256 und ein *t'u* 9216 Wirtschaftser (Chou-li X, 14, *Biot* I, 266). Die Siedelungstätigkeit des Shun war so erfolgreich, daß man ihm den Beinamen 都君 *t'u-kün* „Herr der Städte“ oder „der Pfalzen“ beilegte, der später als 字 Mannesname des Shun aufgefaßt wurde, der aber, da er dem mißgünstigen Bruder des Shun in den Mund gelegt wird, ursprünglich wohl ein Ausdruck des Neides und des Spottes gegen den Hochgestiegenen gewesen ist (*Meng* V, I, II, 3, *Ch. Cl.* II, 346). Vgl. §§ 49—56, bes. § 81.

§ 48. Die technische Seite der Entwicklung der Töpferei zur Zeit von Yao und Shun soll hier nicht eingehend verfolgt werden. Das Schriftzeichen 陶 *t'ao* „Töpferofen, Töpferei“ setzt sich nach gewöhnlicher Annahme zusammen aus dem Element „Hügel“ (links), das auch wegbleiben kann, und dem Bilde eines im Ofen stehenden Gefäßes 缶 *fou* (rechts) (*Edkins, Introd. to the study of Chin. Characters*, Ziff. 465); das Schriftzeichen soll also wohl den wie einen kleinen Hügel (oder Doppelhügel?) aussehenden Töpferofen bezeichnen. Das Brennen der Erzeugnisse oder die Verwendung des Ofens wäre danach ursprünglich als das Besondere der Töpferei *t'ao* empfunden worden, im Gegensatz zu der Herstellung älterer Gefäßformen (Flaschenkürbis, Holzgefäße, geflochtene und mit Ton gedichtete Gefäße; s. *Conrady, China* 506 f.) und vielleicht im Gegensatz zu einer noch ohne Brand oder doch ohne Ofen arbeitenden Keramik, vornehmlich Ziegelei, für deren Erzeugnisse vielleicht ursprünglich 瓦 *wa* das bezeichnende Wort und Zeichen gewesen ist (??). Später muß aber die Verwendung der Töpferscheibe das wesentliche für die Töpferei *t'ao* gewesen sein. Im *Kao-kung-chi* (11. Jahrh. v. Chr.) werden die 陶人 *t'ao-jen* „Töpfer“, die (nach den Kommentaren) mit der Töpferscheibe arbeiten, von den 旂人 *fang-jen* „Formern“, die ohne diese arbeiten, unterschieden (*Chou-li* XLII, 38—43, *Biot* II, 537—539). Jene stellen vornehmlich Küchengefäße, also Gegenstände für den Massenverbrauch, diese bestimmte Formen von



Opfergefäßen her (vgl. auch *T'ao-shuo*, bei *Bushell* a. a. O. 33). Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Übergang der *t'ao*-Töpferei zur Töpferscheibe in die Zeit des Shun oder kurz vorher fällt. *Bushell* (a. a. O. Intr. XI) gibt ausdrücklich an, daß die Erfindung der Töpferscheibe im allgemeinen dem Shun zugeschrieben werde; einen chinesischen Beleg dafür habe ich nicht zur Hand. Immerhin ist bemerkenswert, woran *Conrady* mich erinnert, daß der Erbsohn des Shun 義均 *Ngi-kün* „Rechte Töpferscheibe, Gerechter Gleichformer“ hieß, (§ 94) zweifellos nach der Töpferscheibe, die damals also schon existiert haben muß. Auch der Ortsname 鈞臺 *Kün-t'ai* „Turm der (metallinen?) Töpferscheibe“ bei *Hia* gehört hierher (§ 54). Die Erfindung der Töpferscheibe durch Shun mag der Fabel angehören; nicht unwahrscheinlich ist aber, daß Shun und sein kaiserlicher Herr die in der Verwendung der Töpferscheibe für Massenfabrication liegenden wirtschaftlichen Möglichkeiten klar erkannt und zur Hebung des Volkswohlstandes und zur Stärkung der eigenen wirtschaftlichen und politischen Macht planmäßig ausgenutzt haben.

*Die Siedelungen des Yao und des Shun (§§ 49—56).*

§ 49. Die heute vorliegende Überlieferung über Shun geht offenbar zum Teil auf die Insassen jener unmittelbar oder mittelbar von Shun herstammenden Töpfer- und Kleinbauernkolonien zurück. Sie werden die Gestalt ihres Helden mit jenen Märchenzügen (s. §§ 66, 81) ausgestattet haben, die sie so auffällig gegen die des Yao und auch des großen Yü abhebt, und sie haben naiv und ohne Blick für große Zusammenhänge die Schauplätze der Märe von Shun jeweils im Bereiche jeder einzelnen Kolonie gesucht, für die chinesischen Gelehrten ein unüberwindliches Hindernis, zur Klarheit über die Geschichte des Shun zu gelangen, für uns ein wertvolles Hilfsmittel, den Spuren jener Siedelungsbewegung und der Ausbreitung der Shun-Töpferei nachzufolgen.

Eine dieser Kolonien befand sich augenscheinlich 12 Wegstunden von *Shou-kiu* (s. § 44) entfernt an dem Knie des 泗水 *Sze-shui* genannten Flusses, etwa 20 km sö. von ggw. Dependenzstadt *Sze-shui* [Q 6]. Hier gab es zur Zeit des *Tu Yü* (222—284 n. Chr.) einen Ort 桃墟 *T'ao-hü* „Pfirsichbaum-Platz“ (vgl. § 46), der schon im Jahre 535 v. Chr. unter dem Namen 桃 *T'ao* vorkommt



(*Ch'Ts' TLKCh* zu *Tso*, Chao 7. Jahr, *Ch. Cl.* V, 612/617), und der nach Angabe des Li Tao-yuan (ca. 5. Jahrh. n. Chr.) gemeinhin 陶 | T'ao-hü „Töpferplatz“ genannt und als Ort, wo Shun getöpft hatte, bezeichnet wurde. Dicht dabei war ein „Brunnen des Shun“ und ein 嬌享山 Kuei-ting - Berg, der offenbar eine Straßenherberge Kuei-ting „Kuei-Rast“ oder „Kuei-Hof“ voraussetzt (*ShuiKCh*, Kapitel *Sze-shui* I, 1). Kuei ist der Name des einen Zweiges der Nachkommen des Shun (§ 63); töpfernde und metallverarbeitende (s. § 46) Nachkommen des Shun oder mindestens Hintersassen seiner Familie werden hier in der Tat ansässig gewesen sein. Chao I-tsing (17.—19. Jahrh.), der Kommentator des *Shui-king-chu* erörtert dann schon die Frage, ob jenes T'ao-hü mit Yao-hü (§§ 37, 39), dem Geburtsort des Shun, identisch sein könne; der verschiedene Anlaut von T'ao und Yao macht ihm dabei offenbar keine Schwierigkeit (!) und er verneint die Frage nur, weil er Yao-hü weit im Westen, am Mien-Fluß [F 8] sucht (vgl. § 55). Anscheinend erst neuerdings taucht dann die Angabe auf, daß im Bezirk Sze-shui ein Ort 姚墟 Yao-hü liegt, der der Geburtsort des Shun sei (*M. H. I*, 53 n.; *Couvreur*, *Dict.* 204); sie findet sich jedenfalls noch nicht in den in der Enzyklopädie *T'u-shu-tsi-cheng* (Anfang 18. Jahrh.) aus den Lokaltopographien zusammengetragenen Nachrichten. Dagegen wird hier schon erwähnt, daß der unfern T'ao-hü gelegene See 漏 Lou-tseh „sickernde Marsch“, die Li Tao-yuan bei seinem Besuche dieser Gegend (5. Jahrh. n. Chr.; s. oben) nur unter diesem Namen und offenbar ohne Beziehung auf Shun kennen gelernt hatte, auch Lei-tseh „Donnermarsch“, jedenfalls unter Anspielung auf die Fischgründe des Shun (§ 39), genannt werde; und die *WCh'-Karte* von 1863 hat lediglich diesen Namen. Dieses Beispiel zeigt deutlich, wie an eine augenscheinlich echte Kolonie des Shun oder seiner Nachkommen zunächst nur die Sage von seinem Brunnenabenteuer (§ 81) und weiterhin andere Vorgänge aus seinem Leben (Geburt, Fischerei) geknüpft worden sind. — Die Lokalnachrichten erwähnen ferner einen Ort Chu-feng (wie der Geburtsort des Shun nach Meng-tze; s. § 39) und einen 歷 Li-Berg, an der sö. nach ggw. Fei-hien [Q 6] führenden Straße, 10 Li und 20 Li sö. von jenem Knie des Sze-shui, gelegen, deren Namen nach dem Ausgeführten höchstens für die Verwandtschaft

der Anwohner mit der Töpferbevölkerung am mittleren Tsi, aber nicht für die Herkunft des Shun beweisend sind (vgl. die Topographie von Yen-chou Fu in *T'ShTsCh* VI, 210, 9 b, 10 a, 76 b, 241, 1 b, 16 a, 16 b).

Für diese Töpfereien am oberen Sze-Fluß bis nach Shou-k'iu hinunter mag der an der großen am Mittellauf des Sze entlangstreichenden Straße gelegene Markttort Fu-hia (s. § 42) eine ähnliche Bedeutung gehabt haben wie das westliche Fu-kia für die Töpfereien am Tsi-Fluß. Ein nw. von Fu-hia gelegener Ort Lao-t'ao „Alten-Pfirsichbaum“ (*Ch'Ts'-Karte*) mag eine Erzgießersiedelung gewesen sein (vgl. § 46).

§ 50. Von besonderer Wichtigkeit sind die Siedelungen im südwestlichen Shan-si. Der Hauptort der Gegend im Knie des Ho-Flusses, ursprünglich 蒲 P'u, später 蒲反 P'u-fan, 河東 Ho-tung, 河中 Ho-chung und 永濟 Yung-tsi genannt, anscheinend eine allmählich entstandene Anhäufung von Ortschaften, die zum Teil die älteren Namen beibehalten haben, und deren Schwerpunkt sich mit der Zeit um wenige Kilometer nach Westen nach ggw. 蒲州 P'u-chou Fu [J 7] verschoben hat, galt und gilt als Hauptstadt des Shun nach seiner Thronbesteigung, er dürfte schon vorher hier Beziehungen gehabt haben. In „Alt-P'u-fan“ einer dieser Ortschaften befand sich ein Tempel des Shun, vor der Stadt das 宅 Haus des Shun und ein Altar seiner beiden Gattinnen (vgl. *Han-shu*, *TLCh* A 9 a; ferner die Kommentare zu *Shi-ki* I, 15 a, 21 a—22 b = *M. H. I.* 53, 69 bis 72, *TWSHk* II, 10 a, *Pl.* 2088, 5318). Die Stadt soll nach Chavannes (*M. H. I.* 53 n.) auch mit Yao-hü „Potterplatz“ identifiziert und als Geburtsort des Shun angesehen worden sein. Nach dem *ShuiKCh* befand sich n. (das *Kuoh-ti-chi* sagt: 30 Li = 12 km) von hier ein Ort T'ao-ch'eng „Töpfer-Stadt“, der die eigentliche Hauptstadt des Shun gewesen wäre. An die Töpferkolonien in diesem Landstrich erinnert weiter der Name des bei ggw. 解 Kieh und 虞鄉 Yü-hiang strömenden Flusses 洮水 T'ao-shui (Karte zu *Ch. Cl.* V) oder 姚暹渠 Yao-sien-Kanal (*WCh'-Karte*). Der *Atlas v. Richthofens* und die *Preuß. Karte* haben hier den Ort Yao-lo-k'ü (vgl. auch § 55). — Ein Li-Berg (s. § 40) befand sich 12 km sö. von ggw. P'u-chou Fu; er gehört anscheinend schon zu dem Gebirgslande von 虞 Yü, das Shun von Yao zu Lehen

erhielt (s. darüber §§ 65, 66). Am Flusse 滙 Kuei am Südwestende dieses Gebirges hat Shun nach seiner Verheiratung mit seinen beiden Gattinnen gewohnt. Und der Staat 魏 Wei, der, zuerst erwähnt für die Zeit vor Wu-wang (12. Jahrh. v. Chr.) (Tso X, IX, 2, Ch. Cl. V, 624/625), in dieser Gegend entstanden ist, geht wahrscheinlich auf eine Bevölkerung zurück, die vom Wei-Fluß in der alten Heimat des Yao und Shun [O 6] hierher verpflanzt worden ist (s. § 82). (Hierzu Nebenkarte r.)

§ 51. Weitere Töpferkolonien lagen im Tale des oberen 汾 Fen [L 4]. Conrady teilt mir folgende Angaben von Terrien de Lacouperie mit: „(Tschuan-hiüh) conquered part of Shansi as far north as Tai-lu, later Tai-yuan, and south-west of this region the native states of T'ao or Potters and of T'ang (Western origine S. 334) und ferner: „The T'ao or potters country in C. Shansi conquered by Tschuan-hiüh after c. 2213 B. C. (d. h. etwa 150 Jahre vor Yao nach der von Terrien de Lacouperie angewandten Chronologie; vgl. *Catal. of Chin. Coins*, Intr. VIII) and the Yao, also potters, farther south . . .“ (a. a. O. 375). Ich habe nicht ermitteln können, auf welche chinesische Quelle diese Angaben zurückgehen. Die angeblichen „Eingeborenenstaaten T'ao und T'ang sw. von Tai-yüan“ entsprechen zweifellos der Siedelung T'ao-t'ang [L 4], die ich schon oben besprochen habe (§ 30), deren Name sicher nicht vor Yao entstanden ist, da erst in der Person dieses die Verbindung von T'ao und T'ang gegeben ist, und die wegen der gleichzeitigen Benennung Yao-ch'eng „Potter-Stadt“ auch auf Shun hinweist, so daß mindestens eine Neubesiedelung des Ortes in der Zeit dieser beiden Männer stattgefunden haben wird. Das braucht eine Eroberung dieser Gegend durch Chuan-hüh nicht auszuschließen. Das nach Terrien de Lacouperie weiter s. gelegene Yao „Potters“ wird das ggw. 平遙 P'ing-yao sein, das nach Pl. (5201) ursprünglich 陶 T'ao geheißen haben soll [L 4] und durch einen Tempel des Yao (T'ShTsCh IV 301 tz'e-miao 9a) als ehemaliger Besitz dieses sich erweist.

§ 52. Der Name des Flusses, an dem Shun nach seiner Verheiratung wohnte (s. §§ 50, 65), nämlich 滙 Kuei, von dem der Geschlechtsname eines Zweiges seiner Nachkommen abgeleitet sein soll, kehrt wieder als Name eines Flusses nw. von ggw. Peking. An diesem liegt eine alte Stadt, die zur Zeit der T'ang-Dynastie



(618—906 n. Chr.) und wohl schon früher 懷成 Huai-jung hieß [O 1]. In der Stadt und w. davon gab es je einen „Shun-Brunnen“, n. der Stadt einen Li-Berg mit einem Tempel des Shun. Auch diese Gegend wird von einigen als der Ort angesehen, wo Shun mit seinen zwei Gattinnen am Kuei-Fluß gewohnt hätte (vgl. Kommentar zu *Shi-ki* I, 21 b, 23 a = *M. H.* I, 70—75; *Pl.* 2234). Das ist gewiß irrig; aber unzweifelhaft ist, daß hier Stammesgenossen des Shun vielleicht unter der Herrschaft eines Zweiges seiner Nachkommen sich angesiedelt und die heimischen Ortsnamen mit hierher gebracht haben. Und die Anlage der Kolonie mag wohl in die Zeit des Shun selbst zurückgehen. Wir haben gesehen, daß schon Yao in seiner Jugend in dem nahe gelegenen Choh-luh Besitz gehabt haben soll (§ 26), und die unter Yao und Shun neu eingerichtete Provinz oder Gauschaft 幽州 Yu-chou scheint ihren Mittelpunkt in der Gegend von ggw. Peking [P 2], also nicht weit von hier gehabt zu haben. — Der Name der Stadt Huai-jung läßt sich übersetzen „Enthaltend Jung“ oder „Gehegte Jung“, und läßt darauf schließen, daß die Bewohner dieser Stadt vom Stamm der Jung-Barbaren gewesen sind (s. § 82). Daß die vorgeschlagene Übersetzung neben anderen etwa möglichen die richtige ist, beweist der Name des benachbarten Ortes Huai-lai (*Pl.* 2236), der nur als „Gehegte Lai“, „Siedelung von 來 Lai-Barbaren aus Ost-Shantung“, einen vernünftigen Sinn gibt.

§ 53. Eine andere Kolonie war im fernen Südosten. Hier lag zur Han-Zeit und liegt noch heute die Stadt 餘姚 Yü-yao [U 12] mit ihrem an die Yao-Familie aus Shuns Geschlecht und an die „Potterei“ erinnernden Stamme. In der Nähe gab es einen Li-Berg, der vorbeiströmende Fluß wird „Fluß des Yao“ oder „Fluß des Shun“ genannt; ein Ackerfeld, wo Shun mit Elefanten gepflügt haben soll, der Brunnen und das steinerne Bett des Shun werden noch gezeigt. 70 Li (30 km) weiter w., nw. von dem ggw. Ort des Namens [U 12] lag 上虞 Shang-yü „Ober-Yü“, an das Lehen Yü des Shun erinnernd. 30 Li von hier lag ein Ort 姚邱 Yao-kiu „Potter-Hügel“, der auch als der Geburtsort des Shun in Anspruch genommen wird (s. Kommentar zu *Shi-ki* I, 21 a—21 b = *M. H.* I, 70—75, v. *Richthofen, China* III, 663 n.). Diese Kolonie wird aber frühestens nach der Belehnung



des Shun entstanden sein, oder nachdem der Name seines Lehens Yü zu seinem Dynastienamen geworden war. Nach 顧野王 Ku Yeh-wang sind hier Nebenfrauensöhne aus der Nachkommenschaft des Shun 舜後支庶 belehnt worden (s. *Shi-ki* I, 21 a = *M. H.* I, 70); ob dies anderswo belegt ist und wann es stattgefunden hat, habe ich nicht feststellen können. — Da aber der Nachfolger des Shun, der große Yü, eine groß angelegte Expedition in diese Gegend unternommen hat, hier gestorben ist und anscheinend hier Kolonien hinterlassen hat (s. §§ 123—125), so möchte ich annehmen, daß bei dieser Gelegenheit auch die Shun-Nachkommen hierher gekommen sind, da diese Gegend später, soweit ich bis jetzt sehe, anscheinend auf Jahrhunderte dem Gesichtskreis der nördlichen Chinesen sehr fern gelegen hat.

§ 54. Lo Pi (*KMK D 7 a*) zitiert — und billigt anscheinend — eine Angabe des 世紀 *Shi-ki*, derzufolge Shun nach 負黍 Fu-shu übergesiedelt sei. Fu-shu lag an den Quellbächen des 潁 Ying-Flusses, etwa 10—15 km sw. von ggw. 登封 Teng-feng [L 7]. Fu-shu wird im Jahre 504 v. Chr. zusammen unter anderem mit dem wohl nicht fernen 馮 Feng erwähnt (*Tso*, Ting 6. Jahr, *Ch. Cl.* V, 762/763; dazu *Ch'Ts'TLKSh*; ferner *ShuiKCh*, Kapitel *Ying-shui*, zitiert in *T'ShTsCh* VII, 246, *Ying-shui*, Hui f. 2 b). Beide Orte erinnern an die von Meng-tze erwähnten Orte Chufeng und Fu-kia aus der Jugendgeschichte des Shun (§ 37), die Vermutung erweckend, daß hier eine Übertragung von Ortsnamen durch Siedler aus der alten Heimat des Shun vorliegt. Und in der Tat scheint diese Gegend ein sehr wichtiges Siedlungsgebiet des Yao und des Shun gewesen zu sein.

Sö. von ggw. Teng-feng, nahe dem Ying-Fluß, lag der alte Hauptort der Gegend 陽城 Yang-ch'eng, hier hat Shun den Yü zu seinem Nachfolger bestellt und hierher zog sich Yü nach dem Tode des Shun, ehe er die Herrschaft antreten konnte, vor Shuns Erbsohn Ngi-kün zurück (s. § 119).

Am 箕 Ki - Berg, gegenüber Yang-ch'eng am Südufer des Ying [M 7], soll Yao eine Zeitlang in Zurückgezogenheit gelebt haben, als er, nach einer späteren und in dieser Form unglaublichen Erzählung, dem 許由 Hü Yü die Reichsherrschaft angetragen hatte. Hü Yu ist einer der sog. vier Philosophen vom Miao-ku-she-Berg, eine Art Einsiedler, der Lehrer des Yao gewesen sein soll

und vielleicht wirklich in Beziehungen zu ihm gestanden hat (s. *Chuang-tze* Kap. I, *Giles* 6, 7, *Wilhelm* 4, *Giles*, *Biogr. D.* 797, *Shi-ki* LXI, 1 b). Bei *Chuang-tze* werden ihm als Vertreter eines weltabgewandten Individualismus Worte der Kritik gegen Yao und Shun in den Mund gelegt. Auf dem Ki-Berg hat nach Sze-ma Ts'ien das Grab des Hū Yu gelegen (*Shi-ki* LXI, 2 a, Chavannes, *M. H. I.*, Intr. XXX, sucht den Ki-Berg in Ts'i [R 5]); ein Tempel des Hū Yu war hier noch im 5. Jahrh. n. Chr. vorhanden; beim „Ohsentreiber-Platz“ und bei der „Kälberquelle“ am Fuße des Ki-Berges, am Ying-Fluß und in Fu-shu sind Anekdoten aus seinem Leben lokalisiert (*ShuiKCh* a. a. O., ferner *Huang-fu Mis Kao-shi-chüan* in *T'ShTsCh* VII, 246, *Ying-shui*, Ki 1). In einer gegen die Vielgeschäftigkeit und Aufopferung des Shun gerichteten Kritik soll sich Hū Yu wie folgt geäußert haben: „... dreimal, als er (Shun) umzog, entstand daraus eine Stadt, als er nach dem 鄧之虛 Platz von Teng kam, da gab es dort bald 1000 Haushalte. Yao hörte von der Weisheit des Shun, er gab ihm Land mit jungfräulichem Boden und sprach: ‚Ich hoffe, es empfängt den Segen seines Kommens‘“ (*Chuang-tze* VIII, (24) 23 b, *Giles* 331, *Wilhelm* 189). Danach hatte man also offenbar zur Zeit des *Chuang-tze* (4. Jahrh. v. Chr.) oder doch zur Zeit seiner Quelle noch eine ziemlich lebendige Vorstellung von der unter den Auspizien des Yao ausgeübten Ansiedelungstätigkeit des Shun. Und in der Ortsangabe „Platz von Teng“ oder „Platz des Aufstiegs“ dürfte gute alte Überlieferung vorliegen; ich möchte diesen Platz, da Hū Yu selbst, wie wir gesehen haben, am Oberlauf des Ying lokalisiert ist, auch in dieser Gegend suchen; vielleicht hängt der Name der ggw. Dependenzstadt 登封 Teng-feng irgendwie damit zusammen. Diese Stadt erhielt ihren jetzigen Namen Teng-feng „Tumulus des Aufstiegs“ (??), nachdem sie bis dahin Sung-yang „Sonnenhang des Sung (-Berges)“ (s. § 36) benannt war, anläßlich von Kulthandlungen, die 695 und 696 n. Chr. am Sung-Berge stattfanden, wobei auch eine *teng-feng*-Zeremonie erwähnt wird (nach *Kiu T'ang-shu*, Kapitel *Li-ngi*, zitiert *PWYF* XXVI, A 11 a). Teng „Aufstieg“ bezieht sich doch wohl auf den Aufstieg zu dem heiligen Berge. — Vielleicht gehören auch der Name der angeblichen eigentlichen Mutter des Shun, 握登 Wu-teng (s. § 43), und der

seiner dritten Gattin 登比 Teng-pi in diesen Zusammenhang (s. § 64).

Das weiter flußabwärts gelegene ggw. 禹 Yü Chou war der Hauptort des Lehens 夏 Hia, das Yao oder nach anderer Auffassung Shun dem Yü zugewiesen und das anscheinend bis Yang-ch'eng sich hinauferstreckt hat. Das Gebiet wird also zunächst dem Yao oder Shun zur Verfügung gestanden haben. In Hia, damals unter dem Namen Yang-chaih Hauptort der Landpflegerei Ying-chüan, hatte die Han-Dynastie (nach *TLCh* I, 12 b) ein 工官 Kunstgewerken-Amt, also Gewerbe und Industrie (s. auch unten § 82 b). Wenig nw. von Hia lag der Ort 鉤臺 Kün-tai „Töpferscheiben-Turm“ oder „-Terrasse“, wo der Sohn und Nachfolger des Yü, K'i, einen Fürstentag abhielt (*ShuiKCh*, Kapitel *Ying-shui*). Weiter ö., 30 km von Hia, in 許 Hü scheint Kao-yao, der Mitarbeiter und Minister des Yao und des Shun, belehnt gewesen zu sein, da Nachkommen von ihm dort gesessen haben (*M. H.* I, 162) (vgl. §§ 78 d, e).

§ 55. Einen Ort 嬌虛 Kuei-hü gibt es auch 20 Li nw. von ggw. Dependenzstadt Ch'eng-ku [F 8]. Einige wollen den Ort 姚 Yaohü nennen. Nach dem *Shi-pen* soll Shun hier gewohnt haben (*ShuiKCh* XXVI A 11a; *T'ShTsCh* VI, 532, 3a). Ein Tempel des Shun findet sich bei ggw. Si-hiang [F 9]. Aus dem *Yü-kung*, das mehrfach Ortsnamen dieser Gegend nennt (Mien, Po-ch'ung, die Flüsse Yang und Han, *Ch. Cl.* III, 123, 130, 136) ist zu erschließen, daß die Talebene vom oberen Han-Fluß und Umgebung in der Tat eine Kulturoase des damaligen Chinesentums gewesen ist. — Die beiden Gattinnen des Shun werden wie zwei Göttinnen am 洞庭 Tung-t'ing-Berge, in Nähe des gleichnamigen Sees, den das *Yü-kung* als „Neun Kiang“ kennt [L 12], verehrt (*ShHK* V, 50a, *de Rosny* V, XII, 188, S. 294); ähnlich (nach *Lü-shi Ch'Ts*) irgendwo in Sze-ch'uan (Mitteilung Conrady). — In der Nähe von ggw. Lan-chou Fu [B 5] gibt es ein Yao-ku „Potter-Tal“; dort soll der große Shun vom Himmel herabsteigend geboren worden sein (*T'ShTsCh* VI, 567, 17, 568, 8). — Einzelne ähnliche Angaben dürften sich noch mehr auffinden lassen; ob sie im Einzelfalle auf alte Beziehungen des Shun zu den verschiedenen Örtlichkeiten oder späteren Siedelungen seiner Nachkommen usw. zu deuten sind, wird oft kaum zu entscheiden sein.



Es mögen hier noch einige Ortsangaben für Süd-Shansi eingefügt werden, die mir erst eine nachträgliche Durchsicht der betreffenden topographischen Abschnitte des *T'ShTsCh* (VI, 308 bis 310, 324—325) geliefert hat. Vgl. Nebenkarte I.

Mit Erinnerungen an Yao und seine Nachkommen sind verknüpft: ein „Berg des Yao“, 8 Li ö., ein „Grabhügel (*ling*) des Yao“ (vgl. dagegen § 25), 35 Li nw. von ggw. Fu-shan [K 6], der wohl mit dem „Grabhügel der T'ao-t'ang-Sippe“ 70 Li ö. von P'ing-yang Fu identisch ist; ferner ein 丹山 Tan-shan „Berg des Tan (Chu)“ oder „Zinnober-Berg“ (in der Tat Fundstätte von Zinnober bzw. Schwefelquecksilber), 20 Li n. von ggw. I-ch'eng [K 6] (vgl. §§ 29, 77a); ein „Grab (*mu*) des Tan Chu“ (s. dagegen § 32), 20 Li nw. von ggw. P'ing-yang Fu [K 5] eine „Quelle des Tan Chu“ und eine „Quelle der Ngo-huang und Nü-ying“, der Töchter des Yao und Gattinnen des Shun je 15 Li sw. von ggw. Siang-ling [K 5]; ein Tempel derselben Töchter, 25 Li w. von ggw. Hung-tung [K 5]; ein „T'ao-t'ang-Tal“, wo Yao der heißen Jahreszeit ausgewichen sein soll, ö. von ggw. Ho Chou [K 5].

Zahlreiche Örtlichkeiten geben noch Kunde von dem Wirken des Shun und seiner Nachkommen und der um den Stammvater wuchernden Sage. Eine Marsch Lei-tseh wird als Fischereiplatz des Shun am Shou-Berg, der auch Li-Berg heißt (§ 50), 45 Li sö. von P'u, genannt, wird aber, da in alten Quellen nie erwähnt, erst spät diese Benennung erhalten haben. Einen weiteren Li-shan, wo Shun geackert haben soll, zeigen die Karten auf der Grenze der ggw. Dependenz I-ch'eng, Ts'in-shui, Yüan-kü und Yangch'eng [K 6, L 6]. An seinem Nordosthange ist eine Kuei-jui-Quelle (angeblicher Wohnplatz des Shun nach seiner Heirat, s. § 65) 40 Li n. von ggw. Yüan-kü [K 7] sind ein Berg und ein Dorf (*tsun*) des Namens Chu-feng, (angeblich Geburtsort des Shun, s. §§ 37, 39, 49) mit einem „Brunnen“ und Tempel des Shun und einer Opferstätte seiner Gattinnen nicht weit davon. 50 Li n. von Yüan-kü liegen Berg und Dorf Ku-chung „Grabmal des Ku“ (Shuns Vater, s. § 43), so auch nach der WCh'-Karte; eine andere Angabe, daß das Grab des Ku-sou 60 Li nö. von ggw. Dependenz Kiang [K 6] liegt, ist wohl in sö. zu verbessern, und auf den vorgenannten Ort zu beziehen. Im Marktort Ping-ts'ing beim



Nordtor von ggw. I-ch'eng [K 6] sitzen (18. Jahrh. n. Chr.) zahlreiche Angehörige der Sippe Yao „Potter“ und halten den Ort für das Yao-hü der Überlieferung. Ein Angehöriger der Sippe, Yao Ch'ang, der Begründer der späteren Ts'in-Dynastie (384—417 n. Chr.), hat die Feste Yao-ch'ang-ch'eng, 50 Li s. ggw. Kih Chou [J 5, J 6], angelegt, ein anderer, Yao Sien (um 600 n. Chr.), den nach ihm benannten Kanal Yao-Sien-kü (§ 50) ausgebaut. Ein Yao-kia-shan, „Berg der Familie Potter“, liegt 10 Li nw. von ggw. Ling-shi [K 5]. Eine „Shun-Quelle“, die auch als Geburtsort des Shun gilt, liegt 20 Li n. von ggw. P'u-chou Fu [J 7]. Das Grab seiner Gattinnen Ngo-huang und Nü-ying soll 15 Li s. dieser Stadt und und zwar in Ts'ang-ling-ku „Tal des Grabhügels von Ts'ang“ (倉 *ts'ang*-Scheune) sich befinden; ich möchte annehmen, daß dies Grab 50 (statt 15) Li ssw. auf der Westseite des Ho zu suchen ist; denn hier liegt, am Nordufer des Wei nach der *WCh'*-Karte ein Ort Ts'ang-tou-p'u, etwa Poststation des Vorstehers von Ts'ang“ (oder „des Scheunenvorstehers?“), und in den *Bamb.-An.* (*Ch. Cl.* III, Prol. 116) wird erzählt, daß Shun seine Gattin Hou Yüh (d. i. Ngo-huang, § 64) am Wei begraben habe. Gewisse Trümmer in der alten „Pfalz“ (*t'u*) des Shun (sö. von P'u-chou Fu) werden (wohl falsch) als Reste seines Grabhügels gedeutet.

Nach Meng-tze (vgl. § 37) und *Bamb.-An.* (*Ch. Cl.* III, Prol. 116) ist Shun in 鳴條 Ming-t'iao gestorben, das bestätigt die *Urglosse* der *Bamb.-An.* mit den Worten: „In Ming-t'iao ist der 蒼梧 Ts'ang-wu-Berg; als Shun gestorben, begrub man ihn dort. Das ist jetzt Hai-chou.“ Die Angabe von Hai-chou (vielleicht ein späterer Zusatz) bezieht sich auf eine Gegend fern im Süden bei ggw. Ning-yüan, 25° 33' n. Br., 111° 48' ö. L., wo im Kiu-i-Gebirge, bei Ming-t'iao und Ts'ang-wu benannten Örtlichkeiten ein angebliches Grab des Shun sich befindet, das auch von Sze-ma Ts'ien (*M. H.* I, 91) und Huang-fu Mi (*TWSHK* II, 9a) als das wirkliche Grab angesehen wird. Andererseits zieht nach den topographischen Beschreibungen im *T'ShTsCh* sich der 鳴條 Ming-t'iao-Rücken aus der Gegend zwischen ggw. Wen-hi und Hia [K 6] bis in den Süden von ggw. I-shi, außerhalb der Grenze dieses Stadtbezirks [J 6]. Eine Angabe (a. a. O. 325, 21b) beschreibt den Grabhügel des Shun 20 Li w. von Ngan-i, auf dem

Ming-t'iao-Rücken, 30 Fuß hoch, 40 Schritte breit, unter einem Hain von alten Lebensbäumen und bewacht von einem taoistischen Tempel (寺). Eine andere Angabe unterscheidet von dem eigentlichen Ming-t'iao-Rücken eine Örtlichkeit 鬱蒼 Yü-ts'ang ö. davon mit dem Grabhügel des Shun (309, 19a). Nach dritter Angabe führt der 中條 Chung-t'iao-Berg, 20 Li s. von Ngan-i, auch den Namen Ts'ang-wu-Berg und sei die in den *Bamb.-An.* erwähnte Grabstätte des Shun (309, 26b). In Anbetracht der geographischen Ungenauigkeit der Chinesen wird man alle drei Angaben auf eine Örtlichkeit etwa im Südwesten von Ngan-i beziehen dürfen; und man möchte zunächst hier inmitten seines geschichtlichen Tätigkeitsfeldes das wirkliche Grab des Shun annehmen. Doch s. auch § 117. — Die Stadt Ming-t'iao, die uns als Hauptstadt der Hia-Dynastie und Ort der Entscheidungsschlacht zwischen dieser und der Shang-Dynastie bekannt ist, wird in den Topographien des *T'ShTsCh* nicht ausdrücklich erwähnt; sie wird identisch sein mit der alten Stadt 夏 Hia des Yü auf dem Ming-t'iao-Rücken, 15 Li w. von ggw. Hia [K 6]. Ggw. 解 KieChou [J 7] hat (nach *T'ShTsCh* 307, 11b) in der [bis etwa 35 km von der Reichshauptstadt sich erstreckenden] „Reichsmitte“ (畿內 k'i-nei) des Shun gelegen. Worauf sich diese Angabe stützt, ist nicht ersichtlich, sie hat aber so viel innere Wahrscheinlichkeit, daß sie glaubhaft ist. Für die Zeit des Yao und die des Yü wird man die Reichsmitte auch hier oder in nächster Nähe, so z. B. in Hia (Ming-t'iao) ansetzen und in dieser Gegend die Mitte jener im *Yü-kung* (*Ch. Cl.* III, 142—149) geschilderten Einteilung des Reichs in fünf (bzw. mit den Unterabschnitten dreizehn) um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt gelagerten Zonen und den Ausgangspunkt der dort angegebenen Entfernungen suchen dürfen (weiteres im Kap. II dieser Arbeit).

§ 56. Die im vorstehenden zusammengetragenen Angaben reichen aus, eine Vorstellung von der Ausdehnung des Landbesitzes des Yao und des Shun zu geben. Auch leuchtet ein, daß der Besitz nicht als abgeschlossenes Erbe überkommen, sondern zum großen Teil von den beiden Männern erst im Laufe ihres Lebens gewonnen, durch planmäßige Ansiedelungen geschaffen ist. Verpflanzungen von Bevölkerungsteilen aus der Heimat des Shun (s. §§ 82c, 108, 116) und Heranziehung von Kolonisten aus benachbarten Herr-

schafts- und Stammesgebieten durch Aussicht auf wohlwollendes Regiment, wie wir sie in der späteren chinesischen Geschichte finden, gingen vermutlich Hand in Hand. Ganze Familien (§ 54) und unverheiratete junge Männer (§ 59), neben Töpfern und anderen Gewerbetreibenden auch reine Ackerbauer, wie die Erwähnung großer zu Flecken und Städten zusammengeschlossener Mengen (§ 47) erweist, werden angesetzt worden sein.

Die Unterlagen unserer Untersuchungen, die örtlichen Erinnerungen an Yao und Shun, lehren uns vornehmlich nur diejenigen Siedelungen kennen, die später im Besitze oder in der Verwaltung von Nachkommen der beiden Männer gewesen sind oder doch von ihnen mitbewohnt waren. Alle Gebiete aber, die etwa als unmittelbares Reichsgut an die folgenden Dynastien gefallen oder die schon frühzeitig als Apanagen und Lehen an andere Sippen gekommen sind — die Verleihung des Ying-Tales mit Hia und Yang-ch'eng an Yü ist ein bezeichnendes Beispiel (§§ 54, 85a) — sind auf dem oben eingeschlagenen Wege nicht zu ermitteln.

Ein großer Teil des Siedelungswerkes fällt wohl erst in die Zeit, in der Shun als anerkannter Helfer und Vertreter des Yao in der Reichsregierung tätig war, wenngleich zu vermuten ist (§§ 47, 59), daß er schon als landesherrlicher Beamter oder Dienstmann des Yao durch Förderung der Siedelungen sich ausgezeichnet hat. Wie Shun aus seiner ursprünglich bescheidenen Stellung zu den höchsten Reichswürden emporgestiegen ist, ist jetzt vor allem zu erörtern.

*Die Erhebung des Shun, seine Heirat und die Beleihung mit der Herrschaft Yü (§§ 57—66).*

§ 57. Unmittelbar an die Weigerung des Sze-yoh, „Vier-Kuppen“, den Platz des Kaisers, einzunehmen (§ 36), schließt das *Shu-king* die Erzählung von der Erhebung des Shun (*Shu* I, 12).

Der Kaiser sprach: „Nennt einen, der namhaft, (oder) hebt einen, der abseits in Niedrigkeit!“

Die Schar entbietend dem Kaiser sprach: „Ein Hagestolz ist, sein Stand ist unten, er heißt Shun von Yü.“

Der Kaiser sprach: „Wohl! Ich hörte von ihm. Wie ist seine Art?“

(Vier) Kuppen sprach: „Eines Blinden Sohn; der Vater ein Tropf, die Mutter falsch, Siang (der Bruder) voll Gier. (Doch) er konnte sich fügen durch Sohnesliebe, und sachte, sachte beschwichtigte er, nicht kam es zur Meintat.“



Der Kaiser sprach: „So will ich ihn prüfen; beweibend ihn, seh ich sein Gesetz bei den zwei Töchtern.“

So ordnend schickt er zwei Töchter hinab nach Kuei-jui, Gattinnen (zu sein) in Yü. Der Kaiser sprach: „Seid achtungsvoll!“

§ 58. Der Ausdruck 在下 „befindet sich unten, sein Stand ist unten“, im *Shi-ki* (I, 14b, *M. H. I.*, 52) durch 在民間 „befindet sich zwischen dem Volke“ wiedergegeben, dürfte andeuten, daß Shun noch nicht zu den Reichsbeamten gehört. Die *Bamb.-An.* berichten anstatt des Wahlvorgangs: „Der Kaiser beauftragt Vier-Kuppen, dem Shun von Yü ein 命 *ming* zu verleihen“ (s. § 12, Jahr \*51), wobei das *ming* nicht, wie meist angenommen wird, „das Mandat“ des Himmels zur Herrschaft sein wird (das kann weder der Kaiser noch sein Beauftragter verleihen), sondern ein *ming* des alltäglichen Sprachgebrauchs, eine Bestallung als Amts- und Lehensinhaber von Reichs wegen, wie sie Shun bis dahin noch nicht hatte. Die Benennung des Shun nach seinem Lehen Yü, die seiner niederen Stellung widerspricht, muß schon deshalb eine Vorwegnahme sein, weil er erst nach seiner Heirat damit belehnt wird (§§ 60, 65). Auch die Schilderung seiner Ver söhnlichkeit gegenüber den Angehörigen ist nicht recht am Platze, denn sie wird sich auf sein Verhalten nach dem schweren Zwiste mit den Verwandten, erst mehrere Jahre nach der Heirat, beziehen (§§ 81, 82). Die Erzählung ist also ein Stück Sage oder Epos, das verschiedene zeitlich nicht zusammengehörige Züge zur Kennzeichnung seines Helden verwendet. Es ist deshalb auch keine Widerlegung meiner Auffassung (daß Shun im Dienste des Yao groß geworden sei), wenn Yao von Shun allerdings „gehört“ hat, aber doch noch nähere Auskunft über ihn verlangt. Zudem mögen formelhafte Fragen des Herrschers, welche Gelegenheit boten, das Lob des Vorgeschlagenen laut zu künden, zu der Etikette derartiger Wahlvorgänge gehört haben, genau wie die rein formalen, nicht ernstgemeinten Ablehnungen eines angetragenen Amts (s. §§ 67, 75a; vgl. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, 6. Buch, 2. Kap. III).

§ 59. Von wem und zu welcher Stellung wird Shun vorgeschlagen? Der Ausdruck 師 *shi*, etwa „die Schar“ oder „die Scharen“, wird im *Shi-ki* durch 衆 *chung* „die Menge“ und entsprechend von den *Shu-king*-Übersetzern wiedergegeben. Man wird „Schar“ noch prägnanter auffassen dürfen.



Zur Zeit der Chou-Dynastie (1100 v. Chr.) besteht die unmittelbare königliche Streitmacht aus 6 軍 *kün* „Heeren“ (je 12 500 Mann), deren jedes 5 *shi* „Scharen“ (je 2500 Mann) umfaßte; außerdem wird *shi* „Schar“ allgemein und fast ausschließlich im Sinne von „Streitmacht, Heer“ auch in Verbindungen wie „die 6 Scharen“ (= königliche Streitmacht) usw. gebraucht. Auch schon wenige Jahrzehnte nach Yao begegnet der Ausdruck „6 Scharen“ im Sinne von „königlicher Streitmacht“ (*Shu* III, IV, 1, *Ch. Cl.* III, 162), und zur Zeit des Shun wird die Führung der Reichsstreitmacht als 總師 „Zusammenfassung der Scharen“ bezeichnet (*Shu* II II, 9, *Ch. Cl.* III, 57; *Bamb.-An.* Shun 32. Jahr, *Ch. Cl.* III, Prol. 116; vgl. § 95). Es scheint danach kaum zweifelhaft, daß es die von Yao neu eingerichtete oder neu belebte Reichsheergemeinde (s. § 33) war, die den Shun vorgeschlagen hat.

Nach der Chou-Verfassung hatte das Volk, d. h. die in den Volklandgemeinden (*hiang*) siedelnde Heergemeinde, bei drei Gelegenheiten in der Versammlung seine Stimme abzugeben: bei Gefahr des Staates, bei Verlegung des Staates (d. i. Verlegung der Hauptstadt und der an sie angeschlossenen Volklandgemeinden) und bei Aufstellung eines Herrschers (立君, was anscheinend sowohl auf die Wahl eines Herrschers beim Fehlen eines solchen als auch auf die Designation eines Nachfolgers bei Lebzeiten des Vorgängers bezogen werden kann) (*Chou-li* XXXV, 17, *Biot* II, 317). Das möchte also wohl bestätigen, daß Shun in der Tat, was aus dem Texte nicht deutlich hervorgeht, als Thronfolger oder Thronanwärter von den Scharen aufgestellt worden ist.

In der im Reichsmittelgebiet siedelnden Heergemeinde muß also Shun eine starke Anhängerschaft besessen haben. Vielleicht hatte Yao schon seit jeher Siedler aus den Ostlanden hier eingereiht, und in den letzten Jahren mag gerade durch die Bemühungen des Shun dieses Element noch verstärkt worden sein.

Conrady (*China* 487ff.) und nach ihm Quistorp (*Männergesellschaften und Altersklassen im alten China; Mitteilungen des Seminars für Or.Sprachen Berlin* XVII) haben die weit verbreiteten Gesellschaftsformen der Männerverbände und Altersklassen auch für China nachgewiesen. Durch die „Bekappung“ tritt der junge Mann in die Männergesellschaft, deren Mittelpunkt das „Männerhaus“ ist. Die Bekappung ist zugleich eine Mannbarkeitsweihe, an die sich eine Zeit der freien Liebe schließt. Schärfer als Quistorp (S. 16) wird man betonen müssen, daß wenigstens vielerorts und während einer längeren geschichtlichen Periode ein Zustand geherrscht haben

muß, wo die feste Sonderehe nicht bald nach der Bekappung, sondern (entsprechend Ergebnissen der modernen Völkerkunde) in der Regel wesentlich später eingegangen wurde. Nach dem *Li-ki* (I, I, I, 27, X, II, 34, 35; *Couvreux* I, 8, 674) fällt die Bekappung in das 20. Jahr (ursprünglich wohl bald nach Eintritt der Mannbarkeit) und „mit 30 Jahren hatte (der junge Mann) ein 室 *shih*“, d. h. ein Sonderhaus eines Ehemanns (vgl. § 65) (Gegensatz: das Gemeinschaftshaus der Junggesellen und 家 *kia* „Haus, Wirtschaft, Landbesitz der Frau“). Auch aus dem *Chou-li* (XIII, 43, *Biot* II, 307) ist auf ein Heiratsalter von gegen 30 Jahren zu schließen. Die Junggesellen hausten anscheinend gemeinschaftlich im Männerhaus; wer eine feste Ehe schloß und ein *shih* „Ehemannshaus“ errichtete, trat offenbar aus der Klasse der „Aktiven“ in die der 夫 *fu* „Männer, Ehemänner“, gleichsam die „alten Herrn“. Eine Nachwirkung eines solchen Zustandes wird es sein, daß die Beamtschaft der Chou-Dynastie (1100 n. Chr.) in eine niedere Rangklasse, die 士 *shi* (*Biot*: gradués), und eine höhere, die 大 *ta-fu* „Groß-Männer“ (*Biot*: préfets) — damals ohne Rücksicht auf Alter und Familienstand — zerfiel, zugleich ein weiterer Beweis (neben anderm bei Quistorp, S. 9ff.), daß *shi* eine alte Bezeichnung für die Angehörigen der Männergesellschaft, besonders die „Aktiven“ dieser, die gemeinschaftlich hausenden Junggesellen, gewesen ist. Weiterhin hat *shi* im Zusammenhang mit der besonderen Bedeutung und dem Fortbestehen der Männerhäuser in den gehobenen Teilen der Nation, d. h. an den Höfen des Königs und der Fürsten und in den Volklandgemeinden, und ihrer Entwicklung zu staatlichen Erziehungsanstalten, die Bedeutung „Angehöriger des Krieger- oder Herrenstandes, Gebildeter, Gelehrter“ bekommen. Ich möchte das Wort, unter Vorbehalt, durch „Dienstling“ (= einer, der in Gemeinschaftsangelegenheiten tätig ist) oder „Aktiver“ wiedergeben; vgl. das abgeleitete 仕 *shi* „(ehrenvollen) Staatsdienst tun“. Könnte 事 *shi* „Dienst, Sache, (öffentliche) Angelegenheit, Geschäft“ verwandt sein?

Noch ein Jahrtausend nach Shun (um 1100 n. Chr.) scheinen gerade die unverheirateten jungen Männer, ein bewegliches und abenteuerlustiges Element, zugleich wegen des stark betonten Erbrechts der Töchter an Grund und Boden ohne großen Besitz, den Kern der in die Weite ziehenden Kolonistenscharen gebildet haben. Denn laut *Chou-li* hatten damals sieben von den neun Gauschaften des Reichs einen Überschuß an weiblicher Bevölkerung, nur Yang (im Südosten) und Yung (im Nordwesten) einen Überschuß an Männern (*Chou-li* XXXIII, 8—49, *Biot* II, 266—275). Yang und Yung, zur Zeit des Shun noch schwach besiedelt (s. mein Kap. II), werden damals (1100 v. Chr.) also Kolonialgebiete gewesen sein, in die die Massen der Jungmänner abflossen. Von Yang können wir das nur vermuten, von Yung dagegen, wo damals die hier sitzenden Fürsten von Chou zahlreiche Siedler anlockten (s. z. B. *M. H. I.*, 213, 215, 217) und auch anscheinend eine Heergemeinde bildeten (§ 33), mit ziemlicher Bestimmtheit annehmen.

Shun war jetzt, bei seiner Erhebung, 30 Jahre alt (§ 17) und noch Junggeselle. Im vorangehenden Jahrzehnte muß er, selbst ein Angehöriger der Jungmännerklasse, wesentliche Erfolge als beliebter Führer von Siedlerscharen gehabt haben, vermutlich hat

er es verstanden, große Mengen seiner Altersgenossen in die Reichsheergebiete zu lenken; Shuns Siedlungen bei P' u usw. [J 7] fielen in oder grenzten doch an diese Gebiete (§§ 50, 55). Meng-tze berichtet: „Daß die Dienstlinge (*shi*) des Reichs zahlreich ihm (Shun) zuströmten, das war es, wodurch der Kaiser (Yao) willens wurde, (mit ihm) gemeinsam zu besitzen das Reich, und dann es ihm abtrat“ (*Meng* V, I, II, 3, *Ch. Cl.* II, 344). Meng-tze scheint, nach seinen weiteren Ausführungen, hier *shi* im Sinne seiner Zeit als die „Gebildeten“ aufzufassen, wird aber die Angabe wie den unmittelbar vorhergehenden Bericht über den Dienst der Söhne des Yao bei Shun (§ 61), einer alten Quelle entnommen haben, und diese dürfte *shi* im alten Sinne „Aktive der Männergesellschaft“ verwendet haben. Es entspricht der Auffüllung des Heeres durch *shi* und der besonderen Bedeutung, die naturgemäß die nachwachsenden Jungmännerklassen immer wieder im Reichsheer haben mußten, daß die Heerscharen nicht selten als *shi* „Aktive, Dienstlinge“ angeredet wurden (*Shu* II, II, 20; III, IV, 5, 7; V, I, [I], 2; V, I, [III], 4). Es werden also unter den Scharen, die Shun aufstellten, zahlreiche Elemente gewesen sein, die aus der Heimat des Yao und Shun stammend (s. auch § 82c), mit den politischen und religiösen Idealen des Ostens erfüllt waren, und die ihre wirtschaftliche Existenz vielfach Shun verdankten. So kann man sich den politischen Umschwung erklären, der in diesem Jahrzehnte, d. h. von der Bestallung des Kun als Bekämpfer der Flut auf Betreiben der Großwürdenträger gegen den Willen des Yao (§ 35) (ca. Jahr\*42) bis zur Erhebung des Shun durch die Heergemeinde (Jahr\*50), stattgefunden hat. Man darf vermuten, daß die großen Geschlechter und Würdenträger des Mittelreichs der Erhebung des Shun wenig geneigt waren. Die Schilderung der üblen Verwandtschaft des Shun (§ 57) ist vielleicht auch von der Sage im Munde des Sze-yoh, des Adelsmarschalls, nicht schlechthin als Empfehlung gedacht.

§ 60. Die an die Erhebung des Shun sich anschließenden Vorgänge werden bei Huang-fu Mi folgendermaßen dargestellt:

Yao verheiratete ihn (Shun) mit zwei Töchtern, Ngo-huang und Nü-ying;  
見舜於貳宮設饗禮送爲賓主南面而問政 er (Yao) sieht den Shun in den zwei Frauenpalästen, wie er anstellt den Ritus des Gastmahls, wie er geleitet den Gast und sich hält als Wirt mit der Front nach Süden, und befragt ihn über die Regierung. Darauf beschenkt er ihn mit einem Gewand



aus Faselgespinst, mit Zither und Laute, baut ihm (Lesart: läßt ihn bauen) einen 宮室 Mannespalast und belehnt ihn mit 虞 Yü (*TWSHK* II, 7).

§ 61. Die Namen der beiden Gattinnen des Shun sind 娥皇 Ngo-huang, etwa „Schöne Hehre“, und 女英 Nü-ying „Maid-Blüte“; der letzte Name wird auch mit 罍 ying „Topf mit Schnür-ösen“ geschrieben (*Han-shu* XX, 14a), offenbar mit Anspielung auf die Töpferei der Familie.

Einige Generationen später verheiratet auch ein Nachkomme des Shun, 虞思 Sze von Yü, gleichzeitig zwei 姚 Yao, also Mädchen aus dem Geschlechte Yao „Potter“, d. h. zwei Töchter, an einen flüchtigen Prinzen der Hia-Dynastie (*Tso* XII, I, *Ch. Cl.* V, 492/494, *Urglosse d. Bamb.-An.*, Siang-ti, *Ch. Cl.* III, Prol. 120). Die Doppelheirat erscheint danach als besondere Eigentümlichkeit der Familie des Shun (Conrady). In unserem Falle gibt Kaiser Yao zwei Töchter weg; ist daraus zu schließen, daß Yao gleichen Stammes war wie die Familie des Shun?

Meng-tze sagt (V, I, I, 1, *Ch. Cl.* II, 343): „Yao ließ seine Kinder, 9 Söhne, 2 Töchter, die hundert Beamten, Rinder und Schafe, Speicher und Scheuern bereit sein, zu dienen dem Shun inmitten der grabendurchzogenen Äcker“ (s. auch *M. H.* I, 73 und 74). Conrady sieht darin eine Andeutung von Gruppenehe (*China* 494), bei der also die Söhne des Yao mit weiblichen Angehörigen des Shun verheiratet worden wären (vgl. auch § 77a).

§ 62. Nach der Darstellung des Huang-fu Mi scheint die Ehe des Shun zunächst eine Probeehe zu sein. Das Wort 宮 kung „Halle, Palast“ dient, neben zahlreichen anderen Bedeutungen, auch für Bezeichnung der von den Frauen innegehabten Teile der fürstlichen Wohnung; die „zwei kung“ sind ganz offenbar die „Paläste“ oder „Häuser“ der Töchter des Yao; hier, also im weiteren Hause seines Schwiegervaters, hat Shun zunächst gewohnt. Yao beobachtet dabei sein Verhalten, und mag meine Übersetzung der betreffenden Stelle (§ 60) vielleicht im einzelnen fehlgreifen, so viel scheint klar (wenn man die einzelnen Ausdrücke im *Li-ki* verfolgt), daß eine Erprobung und Erziehung des Shun als adliger Haushalter angedeutet werden soll. — Im *Shu-king* sagt Yao (§ 57): „... ich will ihn prüfen; beweiend ihn, seh' ich sein Gesetz bei den zwei Töchtern.“ 刑 „Gesetz“ wird hier entweder auf das „Verhalten“ des Shun gegen seine Gattinnen oder auf seine



„Fähigkeit, ihnen Gesetze zu geben“, gedeutet (vgl. auch *Shi-ki* I, 14b, 22b; *M. H.* I, 53, 73). — Yao schenkt dem Shun alsdann 琴瑟, etwa „Zither und Laute“, anscheinend als Zeichen dafür, daß die Ehe zufriedenstellend verläuft, und somit beweisend, daß es sich in der Tat um eine Eheprobezeit handelt. „Mit Gattin und Kindern in Liebe und Eintracht: das ist wie Zither und Lautenschlag“, heißt es in einem Liede (*Shi* II, I, IV, 5, *Ch. Cl.* IV, 252); und der Zusammenklang von Zither und Laute gilt als Symbol ehelicher Harmonie (Giles, *Dict.* 9599). Auch sonst beziehen sich Zither und Laute auf die Vereinigung von Mann und Frau (*Shi* I, I, 3, I, VII, VIII, 2, II, VI, VII, 2; *Ch. Cl.* IV, 4, 135, 378).

Nach dem Wortlaute der Erzählung im *Shu-king* sieht es fast so aus, als ob die Ehe selbst als eine Probe des Shun auf seine Geeignetheit zum Herrscher aufgefaßt sei; ähnlich im *Shi-ki* (I, 14b, *M. H.* I, 53). Die Probezeit des Mannes statt der der Frau mag den späteren Chinesen unverständlich geworden sein, so mag die Überlieferung die einzelnen Vorgänge verwirrt haben; doch sind vielleicht schon in der Wirklichkeit die Motive durcheinander gegangen, da der Eintritt in die Thronfolge anscheinend in den Formen eines Eintritts in die Familie sich vollzogen hat (§ 72a).

§ 63. Selbst wenn das nicht richtig ist, dürfte doch die Ehe die durch die Stimme des Volks geschaffene neue Stellung des Shun erbrechtlich gestärkt haben, — einer der Fälle, wo weibliche Erbfolge durchzuschimmern scheint.

Ferner bedeutet die Ehe vielleicht eine Art Nobilitierung für Shun. Man möchte vermuten (so auch Conrady), daß das Bestehen der zwei von Shun abstammenden Geschlechter (Clans) 姚 Yao „Potter“ und 姁 Kuei (angeblich nach dem Flusse benannt, s. §§ 64, 65) auf seine Doppelhe zurückgeht, und daß die beiden Geschlechtsnamen ihm, der vielleicht noch keinen hatte, oder seinen Gattinnen von Yao verliehen worden sind. Der Kaiser konnte jedenfalls in dieser Zeit Geschlechtsnamen verleihen; „er verschenkte Geschlechtsnamen und Land“ (*Shu*, *Yü-kung*, *Ch. Cl.* III, 142). Ein also Beliehener wurde der Urahn eines neuen Geschlechts, er hatte also begründete Aussicht, daß sein Gedächtnis erhalten und daß ihm dauernd ein ausdrücklicher Kult gewidmet wurde (s. *Li-ki*, *Wang-tsi* III, 4, und ebenda *Sang-fu siao-ki* I, 10; *Couvreux* I, 287 und 745), wohingegen die Zwischenglieder zwischen

ihm und seinen Nachkommen einer späten Zukunft leicht vergessen wurden, wie viele alte Stammbäume beweisen. Die Annahme eines neuen Geschlechtsnamens wird auch den Austritt aus der bisherigen Familie und damit allenfalls die Lösung aus der Gewalt des dortigen Familienältesten zur Folge gehabt haben; die Erörterungen späterer Moralisten darüber, warum Shun seine Verheiratung seinem Vater nicht angezeigt habe, sind vielleicht ein Nachklang solcher Verhältnisse (*Meng* IV, I, XXVI; V, I, II, *Ch. Cl.* II, 313, 345). Endlich schenkte, wie im frühen Japan, bei solchen Gelegenheiten der Kaiser wohl immer „Geschlechtsnamen und Land“ (s. oben); Landbesitz ist Vorbedingung des Familienkultus (*Chavannes, M. H.* I, 92 n. 3). Vermutlich spielt bei der seiner Verheiratung folgenden Belehnung des Shun mit Yü (§ 66) auch dieses Motiv, neben dem der Mitgift und anderen, mit.

§ 64. Daß Shun und seine Gattinnen von ihren Nachkommen als Ahnen und darüber wohl auch von den Hintersassen und Gewerbegegnossen der Familie als Schutzpatrone verehrt worden sind, geht aus der großen Anzahl der ihnen gewidmeten Tempel und Altäre hervor (s. §§ 49—55). Daß die beiden Frauen gelegentlich mit Lokalgöttinnen verschmolzen zu sein scheinen, ist erwähnt worden (§ 55). — Die zweite Schwester, Nü-ying, wurde (*TWShK* II, 8b) Mutter von Shuns Erbsohn Ngi-kün oder Shang-kün (§§ 48, 78b), und durch ihn die Ahnin vermutlich des Geschlechtes Yao „Potter“, denn Shang-kün hat (§ 88b) das nō. von ggw. Kuei-teh Fu (Shang-kiu) gelegene 虞 Yü oder Yü-ch'eng „Feste Yü“ [O 7] zu Lehen besessen, ein späterer Inhaber dieser Herrschaft, Yü Sze, ist aber, wie wir gesehen haben (§ 61), zweifellos ein Yao gewesen. Die ältere Schwester Ngo-huang war kinderlos (*TWShK* II, 8b); ihr anderer Name (*Bamb.-An., Ch. Cl.* III, Prol. 116) 后育 Hou Yüh „Fürstin Yüh (Gebärerin, Kinderaufzieherin)“ mag ihr euphemistisch (zur Abwendung des Mangels?) beigelegt sein. Sie wird die Ahnin des andern von Shun sich herleitenden Geschlechtes sein, das etwa aus Kebssöhnen oder Hintersassen (ein solcher Fall in Japan nachweisbar) zur Aufrechterhaltung ihres Kultus gestiftet sein wird, worauf vielleicht schon die Schreibung des Namens 嬌 Kuei (vgl. 爲 *wei* „gemacht“, 僞 *wei* „nachgemacht, künstlich“) hinweist.

Übrigens wird eine dritte Gattin des Shun erwähnt, eine Tochter der 癸比 Kuei-pei (?) oder 登比 Teng-pei-Sippe (*TWShK*

II, 8b; *Li-ki*, Kapitel T'an-kung I, I, 29, *Couvreux* I, 132; *T'ShTsCh* XIV, 597); sie hatte zwei Töchter, 宵明 Siao-ming „Nebel-Helle“ und 燭祥 Chu-kuang „Leuchte-Glanz“ (*TWShK* II, 8b), die später anscheinend als Wassergöttinnen, nicht ersichtlich wo, verehrt worden sind (*PWYF* XXIII Af. 17b unter *Siao-ming*). Ferner werden dem Shun acht 庶子 „gemeine Söhne“, d. h. andere Söhne außer dem Erbsohn, oder im engeren Sinne Söhne von Kebsfrauen zugeschrieben (*TWShK* II, 8b).

§ 65. Nach zufriedenstellender Probezeit läßt Yao den Shun nach *TWShK* (s. § 57) ein 宮室 *kung-shih* „Hallen-Haus“ bauen und belehnt ihn mit Yü. Das Wort *shih* „Haus“ bezeichnet, wie erwähnt (§ 61), im engeren Sinne das „Haus oder die Wohnung des Mannes“, im Gegensatz zu 家 *kia* „Haus oder Wirtschaft der Frau“ (nach Conrad y). Das *kung-shih* ist also augenscheinlich ein Haus des Shun, und seine Erbauung zeigt an, daß Shun jetzt aus dem Haushalt seines Schwiegervaters ausscheidet und selbständiger Hausherr wird.

Die *Shu-king*-Erzählung (§ 57) deutet die Probezeit nicht oder höchstens durch das hier schwer verständliche 釐, das ich durch „so ordnend“ wiedergegeben habe, an. Erst für den Zeitpunkt nach der Probezeit gilt die Angabe: „(Yao) sandte zwei Töchter hinab nach Kuei-jui, als Gattinnen (oder verbal: macht sie zu Gattinnen) in Yü.“ — Ob Kuei-jui oder Kuei und Jui zu verstehen ist, ist unentschieden. In Betracht kommen zwei Flüsse des Namens 嬌 Kuei; beide entspringen an dem s. von P'u-chou Fu gelegenen Li-Berge [J 7], der eine nach Norden an Yü-hiang vorbei in den Yao-sien-kü, der andere s. in den Ho strömend. Bezüglich des 洎 Jui streiten sich die Kritiker, wie immer, wo diese Bezeichnung auftritt, ob darunter „Zusammenfluß (des Kuei)“, „(Kuei-)Gemünd“ oder „Nordufer (des Kuei)“ oder ein besonderer Fluß zu verstehen ist (s. Kommentar zu *Shi-ki* I, 15a; *M. H.* I, 53); moderne Karten haben einen Jui-Fluß, der in den südlichen Kuei einmündet [J 7]. Ein Staat Jui, der ein Jahrtausend später und weiterhin sich in dieser Gegend, anscheinend in Gemenglage mit dem Staate 魏 Wei, befunden hat, scheint sich zeitweilig bis über P'u-chou im Westen und ggw. Jui-ch'eng im Osten erstreckt zu haben.

Die Gegend, wo Shun, n. oder s. der Berge, seinen damaligen Wohnplatz gehabt hat, schließt sich also an das durch die Namen



Li-Berg, P'u, T'ao-ch'eng und andere Shun-Erinnerungen bezeichnete Siedlungsgebiet an (s. §§ 50, 55) und bildete einen Bestandteil von Shuns Lehen Yü.

Den Namen des Lehens 虞 Yü bewahren noch die ggw. Stadt Yü-hiang 鄉 „Volklandgemeinde von Yü, Yü-Dorf“ [J 7], ferner Yü-fan „Yü-Berghang“, 20 Li s., und Yü-ch'eng „Yü-Feste“, anscheinend der Ort, der im 7. Jahrh. n. Chr. Yü Chou genannt wurde; *KMK*, D 6a; *Pl.* 113), 20 Li n. von ggw. Ngan-i [J 6]. Eine andere Stadt, Yü-ch'eng „Yü-Feste“, lag und liegt 50 Li (*Kuo-ti-chi*, zit. zu *Shi-ki* I, 21a) oder 60 Li (*KMK*, D 6a) nö. von alt 河北 Ho-peih (= ggw. P'ing-luh) [K 7]. Sie war die Hauptstadt des von dem ersten Könige der Chou-Dynastie (gegen 1100 v. Chr.) neu begründeten Staates Yü und wurde auch als 夏虛 Hia-hü „(verlassene) Stätte der Hia“ bezeichnet und muß demnach unter der auf Shun folgenden Dynastie bedeutsam gewesen sein. Zur Zeit der Han-Dynastie hieß sie 大陽 Ta-yang „Groß-Sonnenhang“ (*Han-shu*, *TLCh* 9a); sie lag also am Südhang des Gebirges, vermutlich nahe der Paßstraße, die von der Fähre ö. von ggw. 陝 Shan nach ggw. 夏 Hia führt. Ich möchte vermuten, daß die laut *Yü-kung* auf dem Wasserwege aus dem Osten und Süden anlangenden Tribut- und Handelstransporte zur Vermeidung der Stromschnellen bei Ti-chu (s. § 97) über Yü-ch'eng in die Zentralgebiete des Reichs bei Hia, Ngan-i, Kie und allenfalls auch nach P'ing-yang (§ 28) gebracht wurden. Jedenfalls lag, was größeren Verkehr in dieser Gegend voraussetzt, der schon erwähnte Handelsplatz 傅虛 Fu-hü des Shun (§ 42) 10 Li n. von Ta-yang (Yü-ch'eng) (*KMK*, D 3a); Shun wird ihn erst nach seiner Beilehnung eingerichtet oder ausgebaut haben, um seiner Landesherrschaft einen Anteil an dem Warenaustausch mit dem Osten und Süden zu sichern, während der laut *Yü-kung* (*Shu*, *Ch. Cl.* III 123 u. 127) längs des Wei-Flusses von Westen und Südwesten eintreffende Verkehr P'u und T'ao-ch'eng (§ 50) berühren mußte.

Der Staat Yü der Chou-Dynastie erstreckte sich über das ganze Gebirge etwa 40 km ö. und 50 km w. jener Paßstraße, während die Ebene n. davon und wenigstens zum Teil das Ho-Tal in anderen Händen waren (s. *Ch'-T's-T'u*). Das Lehen des Shun wird dasselbe Gebiet einschließlich des Westendes des Gebirges umfaßt haben; ob die w. (bei Pu usw.) und ö. (um den Li-shan) an-



schließenden Siedlungen im engeren Sinne zu Yü gehörten, ist zweifelhaft.

§ 66. Das Wort 虞 *yü* bedeutet „berechnen, vorsorgen“, und als Amtstitel etwa „Materialbeschaffer, Förster“. Nach der Ämter-einteilung der Chou-Dynastie (1100 v. Chr.) gab es für die einzelnen Gebirge *shan-yü* „Berg-Förster“, ihnen unterstellt und geringeren Ranges *lin-heng* „Wald-Heger“, ihnen schlossen sich im Ämter-verzeichnis an die Departements der *ch'uan-heng* „Fluß-Heger“ (s. oben § 23) und *tseh-yü* „Marschen-Förster“, und weiter die der Wildspurleute, und der Sammler von Gold, Nephrit, Zinn und Gesteinen, von Gehörn, Zähnen und Knochen, von Federn, von Gespinstpflanzen, von Farbkrautern, von Kohlen und von Muschelschalen, die Verwalter des Tierparks und der Pflanzgärten (*Chou-li* VIII, 29—34, XVI, 23—40, *Biot* I, 184—190, 370—384). Es ist überaus wahrscheinlich, daß alle diese nebeneinander genannten (zur Chou-Zeit dem Minister *sze-t'u* „Leute-Wart“ nachgeordneten) Departements ursprünglich ein eignes Forstministerium gebildet haben. Wir wissen, daß es zur Zeit des Shun einen Minister des Titels *yü* „Materialbeschaffer, Förster“ gegeben hat (§§ 75 a, b); wir können wahrscheinlich machen, daß diesem Berge und Marschen, Forst und Sumpfwirtschaft (Reis), Jagd und Tierhaltung und Ausbeutung der mineralischen Bodenschätze unterstellt waren (s. §§ 75 b, 78 e). Die Landschaft T'ao ist das Töpfereidepartement (§ 45), die Landschaften San-ngo und Heng-chang sind Amtsbezirke des „Aumeisters“ (§ 23); die Landschaft Yü, das Lehen des Shun, wird nichts anderes sein als „die Försterei“, die Apanage und der Amtsbezirk des Forstministers. Daß in der Tat Shun zum Forstminister ernannt worden ist, bestätigt ein noch nie erklärter Zug der Sage: „(Yao) stellt ihn hinein in den großen Forst; da war Wind, Donner, Regen, er ging nicht irre“ (s. unten § 67; ähnlich *Shi-ki* I, 15 a, 25 a, *M. H. I.*, 55, 79). Das Wort 麓 *luh* „Forst“ (wohl ein Weidmannsausdruck „Gehirsch, Hirschrevier“, von 鹿 *luh* „Hirsch“) soll nach chinesischen Erklärern „Fuß des Berges“ oder „Bergwald“ im Gegensatz zu *lin* „Wald (schlechthin), Wald in der Ebene“ bedeuten; es scheint das Waldgebiet oberhalb der Ackerbauzone gemeint zu sein. Das Bergland von Yü, das Shun als Lehen oder Apanage besaß, wird eine Bergförsterei, ein Departement des Forstministe-

riums gewesen sein. Darüber hinaus war er offenbar Forstminister des Reichs; ist es doch wenigstens von einem den oben genannten nahestehendem Wirtschaftszweige, der Beschaffung von Zinnober, wahrscheinlich zu machen, daß er, und zwar mit außerhalb der Landschaft Yü gelegenen Fundstätten, dem Förster Shun unterstellt gewesen ist (§ 77a).

*Die Laufbahn des Shun im Reichsdienste (§§ 67—70c).*

§ 67. Im *Shu-king* folgt auf die Erzählung von der Herabsendung der Töchter nach Yü (§ 57) eine Charakterschilderung des Shun in 28 Schriftzeichen, die an dieser Stelle eine Interpolation ist (s. § 10), und dann heißt es (*Shu* II, I, II, 2, 3; *Ch. Cl.* III, 31):

Sorglich verschönt er (Shun) die fünffache Ordnung,  
die fünffache Ordnung kommt zu Befolg;  
er wird gestellt in die Hundert-Verrechnung,  
die Hundert-Verrechnung hält Zeit und Reihe;  
er hält zu Gast an den vier Toren,  
an den vier Toren ist ruhiges Prangen.  
Er wird gestellt in den großen Forst,  
da war Wind, Donner, Regen, er geht nicht irre.

Der Kaiser sprach: „Komme du, Shun! Berät man die Sachen, prüft man die Worte, deine Worte konnten werden zu Gewirk, es sind drei Jahre. Du besteige des Kaisers Platz!“ — Shun lehnt ab zugunsten der Tugend, verweigert die Nachfolge. — Im ersten Monat am ersten Tage empfängt er die Abdankung vor dem Schmuckreichen Ahn.

§ 68. Die Erzählung des Huang-fu Mi (§ 60) fährt folgendermaßen fort (*TWShK* II, 7a):

命爲司徒太尉試以五典有大功二十. 夢眉長與髮等. 堯乃賜舜以昭華之玉. 老命舜代己攝政. 明年正月上日始受終于文祖以太尉行事. Er (Yao) bestellt (den Shun) als Leute-Wart (*sze-t'u*), als Groß-Ruheschaffer (*t'ai-wei*); er prüft ihn in der fünffachen Ordnung, und er (Shun) hat an großen Leistungen zwanzig. (Shun) träumt, seine Augenbrauen seien länger als Kopfhaar usw. Yao beschenkt dann den Shun mit einem Glanz-Blüten-Juwel. Alt geworden befiehlt er dem Shun, an seine Stelle zu treten und als Verweser zu regieren. Im nächsten Jahr, im ersten Monat am ersten Tage anfänglich empfängt (Shun) die Abdankung vor dem Schmuckreichen Ahn; mittels des Groß-Ruheschaffer (-Amtes) führt er aus die Geschäfte.

§ 69. Man möchte annehmen, daß der eben (§ 67) angeführte *Shu-king*-Abschnitt in den der Erwähnung des Forstes vorangehenden Sätzen Ämter andeutet, die an Rang geringer als die Forstmeisterei waren, etwa die persönlicher Gehilfen des Herrschers, den Reichsministerien mehr gegenübergestellt als nach-

geordnet, wie sie uns in späteren chinesischen Verfassungen in reicher Ausbildung und Gliederung begegnen. Andere Quellenstellen und einleuchtende Darlegungen der Kommentare zeigen aber, daß es sich um hohe, dem Forstminister gleichgestellte und übergeordnete Ämter handelt. Die Reihenfolge der Ernennungen ist also im *Shu-king* verkehrt, die Einweisung in den Forst hätte an erster Stelle, dann erst die fünffache Ordnung usw. genannt werden sollen (vgl. auch § 14).

§ 70a. Das erste Amt, das Shun laut Huang-fu Mi nach der Belehnung mit Yü erhielt, war das des *sze-t'u* „Leute-Wart, Troß-Wart“. In der Chou-Verfassung (1100 v. Chr.) ist der *sze-t'u*, der „Direktor der Volksmengen“ oder „Instruktionsminister“, wie sein Titel gewöhnlich übersetzt wird, der zweite der sechs Minister (§ 75b). Eine gedrängte Beschreibung seiner Befugnisse lautet: „Er befaßt sich mit des Reiches Lehre, er verbreitet die fünffache Ordnung, er erzieht das Volk der Millionen“ (*Shu* V, XX, 8, *Ch. Cl.* III, 529). Es entspricht also der Angabe des Huang-fu Mi, wenn das *Shu-king* den Shun zunächst die „fünffache Ordnung“ verschönen (in schönen Zustand bringen) läßt. Die *五典 wu-tien* „fünf (Grund-) Ordnungen“ oder die „fünffache Ordnung“ sind die fünf grundlegenden menschlichen Beziehungen. Im *Tso-ch'uan* wird für einen etwas späteren Zeitpunkt (s. § 76) als Ergebnis der Regierungstätigkeit des Shun gerühmt: „Da waren die Väter gerecht, die Mütter liebevoll, die älteren Brüder freundlich, die jüngeren hochachtend, die Söhne pietätvoll;“ nach anderer Auffassung (*Meng* III, I, IV, 8; *Ch. Cl.* II, 252) sind die fünf Ordnungen das Verhältnis von Vater und Sohn, von Herr und Vasall, von Mann und Weib, des älteren zum jüngern Bruder und des Freundes zum Freunde. Aus den Amtsanweisungen für den *sze-t'u* und seine Unterbehörden im *Chou-li* (VIII—XVI, *Biot* I, 171—395) ergibt sich, daß ihm die Belehrung und Erziehung des Volkes, die Pflege der sozialen Beziehungen und in der praktischen Durchführung dieser die Bildung der personalen und lokalen Verbände und somit wesentlicher Einfluß auf die Lokalverwaltung zustand (s. §§ 75b, 77b).

Die bei Huang-fu Mi erwähnte (s. § 68) Prüfung des Shun in der fünffachen Ordnung, wobei er 20 gute Leistungen aufzuweisen hatte, ist eine Anspielung auf die schon zur Zeit des

Shun (*Shu* II, I, 27; s. oben § 14, § 12 Jahr \*56) und bis zur Gegenwart in regelmäßigen Zeiträumen stattfindende Verleihung von guten und schlechten Noten an die Beamten mit anschließenden Beförderungen und Degradierungen. Die 20 guten Leistungen des Shun (die Ausgeburt eines inferioren Bürokratenkopfes) sind, nach den Kommentaren, die Beförderung der 16 fähigen Söhne der Kao-yang und Kao-sin (§ 76) und die Bestrafung der 4 Verbrecher (§§ 83, 84).

§ 70b. Weiterhin wurde Shun, laut *Shu-king* (s. § 67), in die Hundert-Verrechnung eingesetzt, und Ordnung und Pünktlichkeit der Geschäfte waren das Ergebnis. 百揆 *poh-k'uei* (bei Legge: General Regulator), wörtlich „Hundert-Verrechnung“ (d. h. Verrechnung, Durchzählung und Prüfung der hunderterlei Angelegenheiten) oder die „hundert Verrechner“ (d. h. die Masse der Rechnungs- und Kontrollbeamten), erscheint kurz danach unter den großen Reichsämtern (§§ 75a, b) und wird von den Kommentaren (s. Legge, *Ch. Cl.* III, 31n., Couvreur, *Chou-king* S. 13) wohl mit Recht dem späteren 大宰 *ta-tsai* „Groß-Truchseß“ gleichgestellt. Der *ta-tsai* oder *chung-tsai* „Erz-Truchseß“ der Chou-Zeit war der erste Minister, den übrigen fünf Ministern vorgeordnet, mindestens ein primus inter pares. In der Zeit des Shun wird die Stellung des *poh-k'uei* ähnlich, und wird die Ernennung zum *poh-k'uei* nach der zum *sze-t'u* eine Beförderung des Shun gewesen sein; allenfalls ist Shun daneben *sze-t'u* geblieben.

§ 70c. Weiterhin empfängt Shun, laut *Shu-king*, die Gäste an den vier Toren und prangendes Gepränge, d. h. feierliche Ruhe, allgemeine Unterwerfung der Fürsten des Reiches, eben jener von allen vier Seiten zu Hofe kommenden Gäste, ist die Folge. Das soll nach den Kommentaren bedeuten, daß Shun das Amt des *sze-yoh* „Vier-Kuppen“ ausgeübt hat. Die Vorsteherschaft gegenüber den Fürsten gehört in der Tat zu den Obliegenheiten dieses Amtes (§ 36); auch scheint nach dem *poh-k'uei* ein anderes höheres Amt nicht mehr vorhanden gewesen zu sein; ferner ist wahrscheinlich, daß Shun in der Tat einmal *sze-yoh* gewesen ist (§§ 86a, d, 87d). Trotzdem ist fraglich, ob wirklich schon diese Stelle des *Shu-king* darauf zu deuten ist.

Bei Huang-fu Mi wird weder die Ernennung zum *poh-k'uei*, noch die zum *sze-yo* erwähnt, dagegen berichtet, daß Shun zum



大尉 *t'ai-wei* ernannt worden ist. *wei* „der zum Frieden bringende, der Befriedende“, also etwa „Ruheschaffer“ dient als Titel für gerichtliche und besonders militärische Beamte, und ist als solcher erst ziemlich spät bekannt (s. *Tze-tien*, s. v.). Der Titel *t'ai-wei* „Groß-Ruheschaffer“ sollte, soweit wir bisher wußten, erst durch die Ts'in-Dynastie (220—206 v. Chr.) in die Reichsverfassung eingeführt worden sein, und bezeichnet damals und unter den ersten Han-Kaisern (ähnlich auch später oft) den Chef des Militärwesens, den Kriegsminister oder Reichsmarschall (s. vorläufig Chavannes, *M. H.* II, App. I, 514). Bei Huang-fu Mi soll er gewiß eine entsprechende Stellung des Shun bezeichnen, wobei Huang-fu Mi vielleicht den sprachlichen Ausdruck dem Gebrauche seiner Zeit entlehnt hat. Die nach unseren bisherigen Kenntnissen überraschende Tatsache, daß Shun der Vorsteher des Heerwesens gewesen ist, fügt sich ausgezeichnet zu seiner Erhebung durch das Reichsheer; sie erklärt auch das befremdliche Fehlen eines Militärministers unter den bald darauf neu ernannten Beamten (§ 75a): Shun selbst hat damals offenbar dieses Amt innegehabt und behalten, deshalb war eine anderweitige Besetzung des Amts nicht nötig (§ 75b, 78c).

Nun scheint der Militärminister der Chou-Verfassung, der *sze-ma* „Roß-Wart“, mit das wichtigste Glied der Reichsregierung für die Beziehungen zu den Lehenstaaten zu sein (*Chou-li* XXIX, 1—13, XXXIII, 52—68; *Biot* II, 162—169, 276—284). Und man möchte danach fragen, ob der Empfang der Gäste (Fürsten) aus den vier Himmelsgegenden und die allgemeine Unterwerfung im Reiche nicht als Hinweise auf das Militärministeramt des Shun statt auf das Vier-Kuppen-Amt zu deuten sind. Denn würde die Amtslaufbahn des Shun in zwei Punkten (*sze-t'u* und Militärminister) übereinstimmend im *Shu-king* und bei Huang-fu Mi dargestellt sein, nur das Amt *poh-k'uei* wäre bei Huang-fu Mi ausgefallen. Dieser Ausfall ist begreiflich; Shun hat die Stellung als *sze-t'u* und *poh-ku'ei* wahrscheinlich nur kurze Zeit innegehabt (§ 78c), aber seine Leitung des erstgenannten, des für die offizielle Morallehre und die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung maßgebenden Amts wird durch Reformen im Sinne der Ostpartei besonders wichtig, und seine Tätigkeit als *poh-k'uei* nur eine weniger eindrucksvolle Fortsetzung und Verbreiterung des im ersten Amte

Begonnenen gewesen sein, während hingegen dann das Militärministeramt offenbar für lange Zeit (§§ 68, 75 a, 78 c, 83 a, 84 f) die sachliche Grundlage für die ganze politische Tätigkeit des Shun gebildet und ihm die Möglichkeit gegeben hat, seine Reformen persönlich auch gegenüber widerstrebenden Lehensfürsten durchzusetzen.

Fortsetzung folgt in nächster Nummer.

A. WEDEMEYER

## KLEINE BEITRÄGE ZUR ERKLÄRUNG FA HSIENS

VON FRIEDRICH WELLER

Da eine Übersetzung Fa hsiens weiter ausgreifende Vorarbeiten nötig macht, und mancherlei nur als Ergebnis aufgenommen werden kann, das doch, um das Resultat zu sichern, ausführlicher behandelt der Kritik unterstellt werden möchte, so biete ich im folgenden ein paar Randbemerkungen zum Texte Fa hsiens.

### I.

Fa hsien 7, 8.

Das hölzerne Bildwerk Maitreyas, das Fa hsien in T'o-li vorfand, war 長八丈, 跣趺八尺...

Der Ausdruck 跣趺 ist nicht klar. Er wird von R émusat S. 30 übersetzt mit „*le pied*“, von Beal, *Si yu ki* (1906) XXIX mit „*the upturned foot*“, von Giles, S. 13 mit „*the foot*“ (Anm. 5 ebenda lautet: „*The text has 跣趺八尺. Of 跣 which usually means 'to sit cross-legged' we can give no satisfactory explanation*“). Legge, S. 25, bietet: „... and then the image was completed, eighty cubits in height, and eight cubits at the base from knee to knee of the crossed legs.“ In seiner leider unvollendet gebliebenen Anzeige des Leggeschen Buches in *Зан. Вост. Отд. Имп. Русс. Археол. Общ.* II, 316 hat Minayeff „*длина ступни*...“

Unter Beals „*upturned foot*“ sich etwas vorzustellen, ist einigermaßen schwierig. Legges sonderbare Übersetzung zu entkräften, brauche ich nur auf die zahlreichen Abbildungen kreuzbeinig sitzender Buddhas zu verweisen, um jedermann ad oculos zu demonstrieren, welches Zerrbild sich ergeben müßte, wenn bei der Statue eines mit untergeschlagenen Beinen dasitzenden Menschen die wagerechte Entfernung beider Knie voneinander nur den zehnten Teil des lotrechten Abstandes zwischen Scheitelhöhe und

Sitz ausmachte. Sollte in Legges „*at the base*“ etwa gar 跣 stecken? Kurz und gut, Legges Übersetzung scheint mir von allen die verfehlteste zu sein.

Der Ausdruck 跣 heißt einfach „Fuß“, was übrigens schon seit 1888 bei Palladius II, 66a steht. Das 28. *lakṣana* des *Lalitavistara: utsaṅgapāda* wird Bunyi u Nanjio Nr. 159 durch 隆起 wiedergegeben. B. N. Nr. 812 steht als 7. *lakṣana* 修廣柔輭充滿相, das eine erweiterte Übersetzung von *utsaṅgapādātā* (*Dharmasaṃgraha* 83, 9) ist, indem *mṛdutarūna* (*hasta*) *pādatalatā* wohl mit Gevatter gestanden hat. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob in den beiden chinesischen Übersetzungen 隆起 ohne weiteres mit *pāda* gleichgesetzt werden darf, es nicht vielmehr als „Fußrücken“ zu fassen ist (vgl. Kommentar zu 三藏法數 7. *lakṣana*, wo 隆起 als 跣之足 erklärt wird, vgl. auch *Rgya tch'er rol pa* 98, 12 *žabs kyi gon mt'o ba*), so sprechen diese Parallelen doch immerhin sicher dafür, daß 隆起 sich als Kompositum nur auf den Fuß bezieht. Weiter findet sich 跣 allein auch in der Bedeutung „Fuß“ in B. N. Nr. 812, 6. *lakṣana* 跟廣長與 相稱相: „die Ferse ist breit und lang, steht zum Fuße im rechten Verhältnis.“ Der ersten Hälfte entspricht *āyapaṁsritā* (*Dhsgr.* 83, 7; *Mvy.* 17, 31). Die letzte Angabe von der Proportionalität entspricht wohl einem Ausdruck mit *anupūrva*° (vgl. Laufer, *Citralakṣana* 167a 1). Doch möge das hier dahingestellt bleiben.

Ich halte es also für gerechtfertigt, wenn Couvreur und Palladius für 跣 die Bedeutung „Fuß“ ansetzen (vgl. auch Palladius s. v. 跣 *ступня* II, 66b), und glaube, daß damit auch Palladius' Ansatz 跣 = „Fuß“ berechtigt ist — trotz des Tzū tien.

Ich bin überzeugt, daß zu übersetzen ist: „das Holzbild ist 80 chinesische Fuß (= 8 *chang*) lang, der Fuß ihrer 8 (= 8 *ch'ih*).“ Zu diesem Verhältnis Fußlänge : Körperlänge = 1 : 10 ist das Verhältnis der gleichen Körperteile des *Cakravartin* zu stellen, wie es sich aus Laufer, *Citralakṣana* S. 152, Z. 2 und S. 160, Z. 11 als 1 : 7, 7 ergibt (absolute Zahlen 14 bzw. 108, zur Definition des Fußes vgl. loc. laud. S. 163, Z. 5). Die Überschätzung der Höhe des Holzbildes erklärt sich aus der bekannten psychologischen Tatsache, daß die Aufwärtsbewegung der Augen eine größere Bewegungsanstrengung erfordert als Aus- und Einwärtsbewegung, und daß die in der Richtung der erschwerten Bewegung gelegenen



Strecken vergrößert erscheinen (Wundt, *Grundriß der Psychologie* 9. Aufl., S. 148f.).

Maitreya wird nun zwar auch mit untergeschlagenen Beinen dargestellt, doch wäre, hätte Fa hsien eine solche Darstellung Maitreyas gesehen, die Länge des Fußes in bezug auf den senkrechten Abstand des Scheitels vom Sitz bei einem Verhältnis von 1 : 10 um ein Beträchtliches zu kurz. Nach diesen Verhältniszahlen kann meines Erachtens Fa hsien überhaupt keinen *kreuzbeinig sitzenden Maitreya*, sondern nur eine *stehende Holzfigur* gesehen haben.

## II.

Fa hsien 12, 13 蒲那 (S. M. 捕 1, ebenso 漢魏叢書 [*Han Wei ts'ung shu*] und 鉄定古今圖書集成遷裔典, Artikel Mathurā 1a, 6).

Legge, Übersetzung S. 42a, 3: „*This must be the Jumna or Yamunā. Why it is called, as here, the P'oo-na has yet to be explained.*“ Giles, S. 28, 1, *Puna*, ebenso Beal, *Si yu ki* XXXVII u. a. 34. Zu der Gleichsetzung Rémusat's, *Foe koue ki* 102a, 4 von *Pou na* mit *Yamunā* merkt Klaproth an, daß *Pou na* wahrscheinlich skr. *punya* sei. Das glaube ich nicht. Conrady hat in seiner *indochinesischen Kausativ-Denominativbildung* gezeigt, daß die ursprüngliche Tief- oder Hochtonigkeit eines Wortes durch den ursprünglichen weichen oder harten Anlaut bedingt war. Wendet man diese Erkenntnis nach der umgekehrten Richtung an, so ergibt sich, daß 捕 wie 蒲 ursprünglich weichen Anlaut hatten, da nach Giles s. v. 9461 bzw. 9499 beide Wörter ursprünglich tief- tonig waren. Wir erhalten also zunächst *bu na* (vgl. auch Giles s. v., Aussprache für W. N. J. A. bzw. W. N. = *bu*; Karlgren, *T'oung pao* 1919, 117a gibt beide Worte nur mit aspiriertem Anlaut). Dies *buna* steht für *muna*, gerade wie Bombay für *Mumbay*. Vgl. z. B. auch Giles s. v. 彌, wo *mi* und *bi* als Aussprache verzeichnet sind (s. auch De Groot, *Orientalistenkongreß von Leiden*, 1883, IV, 101, Borel, *Kwan yin* 5, Anm. 1, 177 und a 2, wo *A-bi-to*

<sup>1</sup> Vgl. indessen auch S. 161,3 (= 106, 771). Wie sich diese Angabe zur andern S. 160 (= 106, 760) verhält, ist mir nicht klar. Verszeile 771 ist metrisch nicht in Ordnung, wie Laufer bereits anmerkt. Auch die Länge der großen Zehe wird S. 161 wiederholt, so daß Zweifel an der Echtheit dieses Schwanzstückes entstehen. Eine sichere Entscheidung kann ich nicht treffen.

als Aussprache für 阿彌陀 angegeben wird), 目連 = *bók-liên* (De Groot *a. a. O.* S. 74 und Anm.), und — wenn die Gleichsetzung Schlegels, *T'oung-pao* II, 1, 26 richtig ist — 都波羅門 = *Taprobane* als Gegenbeispiel.

\**mu-na* verhielte sich dann zu *Yamunā* wie

羅漢: 阿 | | (= *arhat*),

瑠璃: 吠 | | (= *vaidūrya*).

(Soweit ich bislang sehen kann, sind solche chinesische Kürzungen unabhängig von der Sanskritbetonung der Worte.)

Die Identifizierung des Flußnamens wäre richtig.

Dann ist es aber ausgeschlossen, daß 經 12, 13 heißt: „*to follow*“ (Legge, S. 42, Beal, *Si yu ki* XXXVII, Rémusat 99), es muß vielmehr bedeuten: „*kreuzen, überschreiten* (scil. den Fluß)“, wie Giles, S. 28, übersetzt. Sonst wäre es unmöglich, anzugeben, worauf sich 從此 am Anfange des 17. Kap. bezöge. Nach Giles' und meiner Deutung brähe Fa hsien dann von dem Stadtteil von Mathurā auf, der östlich der *Yamunā* lag, die zwanzig *Samghārāmas* wären also in Mathurā zu beiden Seiten des Flusses zu suchen.

### III.

Der 12, 14 folgende Satz 凡沙河已西天竺諸國國王皆篤信佛法 ist recht schwierig und hat noch keine befriedigende Lösung gefunden.

Rémusat, S. 99: „*Dès qu'on a laissé les sables (a. 7) et la rivière à l'occident, tous les rois des différents royaumes de l'Inde sont fermement attachés à la loi de Foc.*“

Anm. 7 (S. 103) besagt: *Les sables*] *Le grand désert salé, à l'est de l'Indus, et qu'il faut traverser quand on vient des bords de ce fleuve et qu'on se rend directement dans le centre de l'Inde.*

Beal, *Si yu ki* (Ausgabe 1906) XXXVII: „*Beyond the deserts are the countries of Western India. The kings of these countries are all firm believers in the law of Buddha.*“

Giles, S. 28: „*In all the countries of India to the west of the Sha (a. 4) river, the kings have everyone firm faith in the religion of Buddha.*“

Anm. 4, in der Giles Beals Übersetzung von 1869 vornimmt — mir steht sie selbst nicht zu Gebote — hebe ich nur soweit aus, als nötig: „*Mr. Beal translates, 'all the kingdoms*

beyond the sandy deserts are spoken of as belonging to western India.' We fail to see how he arrives at this. In a note he adds, 'The passage may also be translated thus' 'The continuation of sandy deserts being passed (we arrived at) the various kingdoms of Western India', — which to our mind is still more difficult to identify with the original. The only point is the second 國 which after all is no great obstacle. It is not unusual to meet 輪船船主. As for 沙河 it seems to be the name of a river and not „sandy deserts“.

Legge, l. c. S. 42: „Everywhere, from the Sandy Desert, in all the countries of India, the kings had been (sic!) firm believers in that Law. When they make (sic!) their offerings . . .

Legges Übersetzung ist leider so unbestimmt formuliert, daß man nicht recht weiß, was er sich dachte. Daß Legge 己西 ausläßt, klärt die Sache nicht<sup>1</sup>. Auch vermißt man eine Anmerkung, in der Legge klipp und klar erklärte, was er unter der „Sandy Desert“ versteht. Mutmaßlich meinte er die indische Wüste, weil er 沙河 (3. 9/10) in der Übersetzung S. 12 mit „desert“ wiedergibt. An dieser Stelle bezeichnet der Ausdruck die Wüste Gobi.

Meines Erachtens besteht kein zwingender Grund, für 沙河 eine andere als diese gewöhnliche Bedeutung auch für die zur Behandlung stehende Stelle anzunehmen. In seinem Wörterbuch gibt Giles s. v. 9624 nur die Bedeutung: „the desert Gobi“. Die Sachlage scheint mir folgendermaßen zu sein: Fa hsien befindet sich in Mathurā, vor ihm<sup>2</sup> liegt Majjhimadesa (13, 3), da ist wohl ein kurzer Rückblick auf die Lage, in der sich der Buddhismus

<sup>1</sup> Legges Übersetzung *Fa hsiens* ist leider nicht recht verläßlich. So fehlt z. B. gleich im Beginne des Kapitels hinter „south-east“ 減八十由延 *for somewhat less than eighty yojanas*, S. 43 fehlt hinter „time“ (Zeile 24) ein ganzer Satz Text 13, 12 衆僧住止房舍牀蓐飲食衣服都焦闕乏處處皆爾). Ich mag dem nicht weiter nachgehen — einige weitere Versehen mußten *Z.D.M.G.* 74, 225 ff. zur Sprache gebracht werden —, aber schließlich muß man dem Indologen doch einmal sagen, daß er die Leggesche Übersetzung *Fa hsiens* nur mit großer Vorsicht kritisch verwerten darf. Das Urteil V. A. Smiths: *The Early History of India* 3. Aufl. 24, daß Legges Übersetzung „is on the whole the most serviceable“, ist nur insofern berechtigt, als Legge einen chinesischen Text mit abgedruckt hat.

<sup>2</sup> Es ist wohl kein zu großer Nachdruck darauf zu legen, daß Fa hsien als Himmelsrichtung, in der Majjhimadesa liegt, Süden angibt. Solche — nach unseren mathematischen Begriffen ungenaue Angaben der Himmelsrichtungen — finden sich öfter bei Fa hsien, man kommt im ganzen Leben nicht an die Gangesmündung und nach Tāmraliptī, wenn man von Campā aus ostwärts marschiert. Die Ungenauigkeit solcher Angaben hat ja schon vor vielen Jahren



in den Ländern befindet, die Fa hsiens bis Mathurā bereiste, verständlich und am Platze. Ich möchte also vorschlagen, zu übersetzen: „Westlich der Wüste Gobi<sup>1</sup> (und) in allen indischen Reichen glauben die Könige der Reiche alle<sup>2</sup> fest an das Gesetz Buddhas.“ Dann würde sich ergeben, daß die Nachricht Fa hsiens, die Schenkungsurkunden würden auf die Nachfahren weitergegeben, auch für Zentralasien gälte. So scheint es mir auch leichter begreiflich, daß Fa hsiens (43, 21 der Leggeschen Übersetzung) anscheinend das gleiche nochmals berichtet, es würde sich dann vielmehr um Angabe gleicher Bräuche in örtlich getrennten Gegenden handeln, die letzte Stelle sich auf die Verhältnisse in Mathurā beziehen.

國 werde ich hier wohl richtig mit „Reich“ übersetzt haben. Ob das Wort diese Bedeutung bei Fa hsiens, wie die Übersetzungen besagen, immer hat, ist mir indessen mehr wie zweifelhaft. Zur Zeit, als Fa hsiens Indien durchreiste, herrschte Candragupta II. Vikramāditya über fast das gesamte Gebiet zwischen Himālaya und Vindhya Gebirge (vgl. V. A. Smith, *The Early History* usw., Karte bei S. 284), und daß in diesem Reiche an den zentralsten Punkten Königreiche mit Königen an der Spitze wären belassen worden, entspricht indischem Staatsrecht durchaus. Doch wird in buddhistischen Texten 國 zur Wiedergabe von *nagara*, *nagarī* gebraucht, z. B. B. N. 1324, 48b, 20 = *Av. Sat. I*, 42, 7: 詣波羅捺國 *yena Vārāṇasī kāśīnām nagaram tena cārikām prakrāntaḥ*.

B. N. 1324, 53b, 13 = *Av. Sat. I*, 120, 3: 波羅捺國 *vārāṇasyām nagaryām*, andererseits wechselt es mit 城, z. B.

B. N. 1324, 58b, 9: 佛在舍衛國祇樹給孤獨園. 時彼城中. = *Av. Sat. I*, 213, 5: *Śrāvastīyām viharati*...

B. N. 1324, 62b, 15: 佛在王舍城... 時彼國中...

= *Av. Sat. I*, 261, 5: *buddho... rājagṛham upaniśṛitya viharati... rājagṛhe 'nyataraḥ śreṣṭhī*...

V. A. Smith betont. Wahrscheinlich sind aber diese Himmelsrichtungen überhaupt nicht als Richtung aufzufassen, in der ein Punkt von einem andern liegt, sondern nur als Anfangsrichtung des Marsches.

<sup>1</sup> Vgl. Gabelentz § 558, auch § 725.

<sup>2</sup> Wenn ich 凡 nicht mit Legge als „überall“ fasse, so tue ich das nach Gabelentz, § 1083 (S. 408).



Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, ich verweise im übrigen noch auf das *Chou-li*<sup>1</sup> und *Mencius*, Stellen bei Legge im Index s. v. 國. Eine Regel, wann 國 mit „Stadt“ zu übersetzen ist, läßt sich natürlich nicht aufstellen. Allgemein kann man nur sagen: Überall, wo der Sprachgebrauch buddhistischer Sanskrittexte einen Namen durch *nagara* oder *nagarī* näher bezeichnet, hat das Wort „kingdom“ aus Fa hsien zu verschwinden. Sicherheit wird sich vielleicht nicht immer erreichen lassen, wie 國 auszudeuten ist. Man darf aber keinesfalls auf Grund dessen, daß in den Übersetzungen dieser oder jener Ort als „kingdom“ näher bezeichnet ist, irgendwelchen Schluß über das staatsrechtliche Verhältnis dieses Ortes zur souveränen Guptadynastie ziehen, solange diese Angaben nicht aus indischen Texten erhärtet sind. Die Entsprechung für 王 *rājan* wird im Indischen auch für Stadtoberhäupter gebraucht. Vgl. Śukasaptati, *Textus simplicior* 88, 9; *Padmāvatīpurīnāthasya rājñah Sudarśanasya Mātangi gāyini aham*. Vgl. Windisch, Buddhas Geburt usw. S. 1.

## IV.

Fa hsien 40, 3. Fa hsien beschreibt den Scheiterhaufen für den Arhat, der auf Zeylon verbrannt wird. Unter anderem heißt es da: 四邊作階<sup>上</sup>, 持淨好白氈, 周匝蒙積作大舉, 狀似此間輜車, usw. S. M. lesen 積<sup>上</sup>作, Legge, S. 40 a 1 und 2. Die Satzzeichen sind nach Legge gegeben.

Die Übersetzungen bieten:

Rémusat, S. 350: „Des quatre côtés on fit des gradins, et on couvrit le tout avec un beau tissu de laine blanc bien pur. Sur ce bûcher on éleva un grand lit semblable à un char funéraire . . .“

Beal, *Si yu ki* (1906) LXXVII: „On the four sides they constructed steps. Then, taking some clean and very white camlet cloth, they bound it around and above the pyre. Then they constructed above a funeral carriage . . .“

Giles, S. 102: „ . . . and at the four sides steps were made (Anm. 4) Over it was spread a piece of clean white cashmere, which surrounded and quite covered the pyre, and on the top (Anm. 5) of this a car was made, in form like the hearses used here . . .“

<sup>1</sup> Vgl. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, Leipzig 1919, S. 72: z. B. 9,21b = Biot II 350, *kuoh* = „Hauptstadt“.

Anm. 4: „*Mr. Beal takes the 上 from the beginning of the next sentence and adds it on here — ,by which to ascend it' (so Beal 1869, vgl. Legge, der es ebenso auffaßt). But this though not necessarily erroneous, spoils the rythm of the first sentence and leaves the second bald.*“

Anm. 5: „*We should like to relegate this troublesome 上 (es handelt sich um das 上, welches nur S. M. bieten) as Mr. Beal does, to the end of the last sentence, but such a violation of grammar and rhythm, ,non dî, non homines', and certainly not the ordinary rules of Chinese composition would permit. 上 is troublesome because it would appear that the car is made on the top of the pyre, whereas it is only hoisted up at the time of the cremation.*“

Legge, S. 108: „*On the four sides (of the pile) they made steps, by which to ascend it. With clean white hair-cloth, almost like silk, they wrapped (the body) round and round (Anm. 1). They made a large carriage frame, in form like our funeral car . . .*“

Anm. 1: „*It seems strange that this should have been understood as a wrapping of the immense pyre with the cloth. There is nothing in the text to necessitate such a version, but the contrary. Compare Buddhist Suttas p. 92/93.*“

Dieser Hinweis ist verfehlt, denn an der betreffenden Stelle, D. N. XVI, 5, 11, handelt es sich darum, wie die Leiche eines Tathāgata behandelt werden soll, nicht die eines Arhats. Bekanntermaßen ist aber ein Arhat noch kein Tathāgata. Gegen Legges Übersetzung selbst ist einzuwenden, daß 持 in der Bedeutung „*with*“ nicht nachweisbar ist, da würde im Text wohl 以 stehen. Legges Übersetzung ist sicher falsch. Damit fällt wohl auch Rémusats Wiedergabe: „*avec un tissu*“. Giles übersetzt 持 mit „*spread*“; in seinem Wörterbuche führt er aber diese Bedeutung für das Wort nicht an. Daß auf der Spitze des Scheiterhaufens, wie Giles will, ein Wagen gebaut wird — man weiß nicht einmal wozu —, heißt der Gläubigkeit des Lesers um so mehr zumuten, als nach dem Text (bei Legge 40, 6; so lesen auch das 漢魏叢書 und der Artikel Zeylon in der oben erwähnten Enzyklopädie 4b, 1) anscheinend dann noch ein Leichenwagen auf den Scheiterhaufen plaziert wird, so daß nun glücklich ihrer zwei oben stehen. Da nun aber für die letzte Stelle (40, 6) die Lesart 舉 nicht völlig gesichert ist, insofern die Ausgabe des Klosters 頻伽 (so-

viel ich erfahren konnte ein Schanghaier Druck; über seinen kritischen Wert kann ich nichts sagen) 舉著... liest, wird es zweifelhaft, ob überhaupt nicht nur der Leichnam auf den Scheiterhaufen gehoben wird. Wenn man weiter bedenkt, daß nach den *pitṛmedhasūtras* nicht einmal die *āsandī* mit dem Toten zusammen auf den Scheiterhaufen gelegt wurde, sie nach *Bhār. paddh.* überhaupt ins Wasser geworfen wurde<sup>1</sup>, so wird man doch sehr mißtrauisch, ob der Wagen wirklich auf den Scheiterhaufen gezerrt wurde. Dieses Mißtrauen verdichtet sich noch mehr, wenn man sich entsinnt, daß nach Caland die Bahre<sup>2</sup> durchaus das gewöhnliche Mittel ist, Tote zum Scheiterhaufen zu überführen — auch Buddha läßt die Überlieferung bekanntermaßen getragen<sup>3</sup> werden —, der Wagen nur „zuweilen“ verwandt wird, oder fakultativ ist<sup>4</sup>. Der Einwand, daß wir hier unter zeylonesischen Buddhisten und nicht bei brahmanischen Festländern sind, bedarf für diesen Punkt wohl keiner langen Widerlegung. In der Tat bietet der chinesische Text auch gar keine sicheren Anzeichen, daß es sich um einen Wagen handeln müßte. 輜 heißt auch „Tragbahre“. Was den Ausdruck 輜 (S. M. 輜, ebenso die bereits erwähnte

<sup>1</sup> Caland: *Die Altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 1896, S. 38, § 19.

<sup>2</sup> L. c. S. 24: Herr Prof. Franke (*Königsberg*) teilte mir gütigst mit, daß er sich nicht entsinnen könnte, die Schilderung des Leichenbegängnisses eines *Arhat* in der indisch-buddhistischen Literatur gelesen zu haben, und er nicht glaubte, daß in ihr eine solche vorkommt. Sonst werde als Transportmittel für die Leiche nur die *āsandī* erwähnt. *Dighanik* II, 23: *Āsandī* bedeutet „Liegestuhl, Bahre“. Einen Leichenwagen habe er nirgends erwähnt gefunden (*Mitteilung* v. 26. 4. 20).

<sup>3</sup> *Dīgha Nikāya* XVI, 6, 14 (II, 160, 7) sagen die Mallas: „*Mayaṃ Bhagavato sarīraṃ uccāressāmaṭṭi*.“

XVI, 6, 15, 15 (II, 160, 20; 161, 3) wird die Überführung der Leiche mit „*har*“ bezeichnet.

Auch ist es in diesem Zusammenhange wohl beachtlich, daß es XVI, 6, 13 ausdrücklich heißt: *Kosināṛakā Mallā upasamkamimsu*, und gar nichts von Wagen erwähnt wird, die am Sterbeorte Buddhas waren (vgl. dagegen XVI, 2, 14, 15).

<sup>4</sup> Caland l. c. S. 20 und a 90 (vgl. auch S. 87, § 42). Wenn bei Bigandet, *Vie ou Légende de Gaudama trad. par Gauvain*, Paris 1878 (die 3. Aufl. des Werkes fehlt auf unserer Bibliothek), S. 316 Anm. berichtet wird, daß der eingesargte Leichnam auf einem Wagen zum Scheiterhaufen übergeführt wird, so ist zunächst eher anzunehmen, daß der Leichenwagen ebenso an Stelle der Bahre (vgl. l. c. S. 261 Anm., wo es sich allerdings um die Beerdigung eines Laien handelt) getreten ist, wie der Pallankin das Pferd ersetzt hat bei der Feier des ersten Auszugs eines Birmanen ins Kloster (l. c. S. 479).



Enzyklopädie 4a, 8, 漢魏叢書: 輪<sup>1</sup>) 車 anlangt, so zweifle ich, ob dieser Ausdruck notwendigerweise einen Leichenwagen bezeichnet, ob nicht auch eine Sargtrage<sup>2</sup> darunter verstanden werden kann. Giles gibt in seinem Wörterbuche das Zeichen 輜 überhaupt nicht; für 輜 gibt er nur das — darum vielleicht gerade gut passende — doppelsinnige „*hearse*“, wo man auch nicht weiß, ob es „*Leichenwagen*“ oder „*Totenbahre*“ bedeutet, ein Kompositum 輜車 oder 輜車 fehlt. Couvreur, S. 56a, gibt mit einer Stelle aus dem *Li-ki* für 輜車 an: „*char (namlich funèbre) à quatre petites roues*“. Vgl. *Tzu tien* s. v. 輜: 焦輜車). Bei der Unzulänglichkeit der chinesischen Wörterbücher kann ich das noch nicht als durchschlagenden Beweis gegen meine Annahme betrachten. Allerdings bin ich dabei etwas auf einen Analogieschluß angewiesen. De Groot, *Religious System* I, 182 belehrt uns, daß die Sargtragen — in China durchaus das gewöhnliche Beförderungsmittel für Tote zum Grabe hin — sich aus dem Leichenwagen entwickelt haben. Es ist also *a priori* wahrscheinlich, daß die Ausdrücke, die ursprünglich einen Leichenwagen bezeichneten, auf die daraus abgeleiteten Beförderungsmittel übertragen wurden. Daß dem wirklich so ist, beweist uns abermals de Groot, wenn wir S. 180 des angeführten Bandes lesen, daß das Untergestell, auf dem die Sargtrage ruht (De Groot: „*bier*“), „*Wagen*“ heißt. Daß dies Gestell nichts mehr mit dem Spezifischen eines Wagens gemein hat, davon kann man sich durch Augenschein auf dem ersten Bilde Tafel XI des genannten Werkes überzeugen. Ein Fall ist also sicher nachgewiesen, daß bei Transportmitteln von Toten Ausdrücke auf Weiterentwicklungen oder Ersatzstücke eines Vorbildes übergehen, auch wenn diese mit der Form des Vorbildes gar nichts mehr gemein haben. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch darauf hinweisen, daß 帷車 nach Palladius II, 499a ebenfalls den Katafalk bezeichnet. Auch sonst entsprechen unserem Wort Totenbahre Komposita mit „*Wagen*“ als zweitem Bestandteil. Schlegel bietet s. v. „*Berrie*“ 棧車, s. v. „*doodbaar*“: *de — waarop het lijk*

<sup>1</sup> Mir steht nur ein sehr finzlicher Druck zu Gebote, 輪 wird da Schreibfehler für 輜 sein.

<sup>2</sup> Man nehme diesen Verlegenheitsausdruck einmal in Kauf. De Groot bezeichnet dieses Gerät als Katafalk. Ich möchte diesen Ausdruck deshalb vermeiden, weil Katafalk bei uns ein feststehendes, nicht transportables Gerüst bezeichnet.



weggedragen wordt heet 柩輿, 輓輿, 柩車. Dieser letzte Ausdruck bezeichnet auch den Leichenwagen (Schlegel, s. v. *lijkkoets*). Als Äquivalent für dieses Wort gibt er unter dem Titelkopf „*lijkkoets*“: 載柩車, einen Ausdruck, den er s. v. „*Katafalk*“ mit *lijkbaar* übersetzt. Soviel aus diesem Material zu ersehen ist, werden die Ausdrücke für „*Leichenbahre*“ und „*Leichenwagen*“ im heutigen Chinesisch promiscue gebraucht. Ich sehe also nicht ein, warum es unmöglich wäre, daß 輜車 oder 輻車 die „*Sargtrage*“ oder „*Bahre*“ sollte bezeichnen können.

Leider spricht sich Yetts, J. R. A. S. 1911, nicht ausführlich darüber aus, wie verstorbene Mönche und Äbte zum Verbrennungsort gebracht werden. S. 704 sagt er nur: „*convey the body . . .*“, doch spricht er S. 705/6 von einer Bahre („*bier*“; S. 706: „*the bier and its contents are put on the pyre*“).

Ehe ich eine Übersetzung versuchen kann, habe ich noch zwei Kleinigkeiten zu bemerken. Giles benutzte einen S. M.-Text, sonst könnte er das zweite 上 nicht haben. Aller Wahrscheinlichkeit nach las er also 牀 (Legge, S. 40 a 3, so auch die erwähnte Enzyklopädie; 漢魏叢書: 床). Dafür gibt er in seinem Wörterbuche jedenfalls nicht „*form*“ als Bedeutung. Vgl. Nr. 2778. Ich möchte der Lesart 牀 den Vorzug geben als *lect. difficilior*, denn es erscheint leichter möglich, daß ein nicht oder mißverständenes 牀 zu 狀 wurde, als daß das leicht verständliche 狀 von einem Abschreiber in das schwierigere 牀 hätte umgeschrieben werden können. Die Sache verliert alle Unwahrscheinlichkeit, wenn man sich erinnert, daß auch Caland, S. 20 der öfter erwähnten Abhandlung von einem Sofa oder Bett (das ist eben die *āsandī*) spricht, auf dem der Tote zum Scheiterhaufen getragen wurde, und auch im chinesischen 牀 in Kompositis das (Sterbe-) Bett bezeichnet, 停牀 = „*Totenbett*“, 死人床 und 停牀 = „*Sterbebett*“ (Schlegel, *Holländisch-chinesisches Wörterbuch*).

Die zweite Notiz bezieht sich auf die Interpunktion des Textes. Wenn Giles den Punkt vor das zweite 上 hinter 積 setzt und dies mit dem Rhythmus des chinesischen Satzes begründet — die Grammatik wollen wir hier einmal dahingestellt sein lassen —, so kann ich mich davor nur beugen und diese Feststellung *ad notam* nehmen; ich kann nicht chinesisch sprechen, habe auch noch keine Chinesen oder auch nur chinesisch sprechen hören. Ich darf dem

aber meine andere Erfahrung gegenüberstellen, daß ich beobachtet habe, daß in chinesisch-buddhistischen Texten, die Einheimische interpunktiert haben, die Interpunktion im selben Texte und Satze oft recht voneinander abweicht, wenn verschiedene Leute ihn unabhängig interpunktieren. Weil es gerade zur Hand liegt, weise ich darauf hin, daß Legge z. B. den Punkt *hinter* dem ersten 上 macht, die Ausgabe des Klosters 頻伽 *davor*. Schließlich haben doch beide Interpreten chinesisch gekonnt. Ich will auch keinen Nachdruck darauf legen, daß dieser Sprachrhythmus noch gar nicht untersucht ist und formulierte Ergebnisse, die auf neue Textmassen durch ihre Gesetzmäßigkeit für jeden anwendbar wären, nicht gefunden sind. Man würde mir darauf sagen, daß in der Philologie subjektiv natürlich immer der andere ist. Aber es will mich bedünken, daß dieses Gesetz dort doch nicht gesund sein kann, oder wenigstens, daß es fraglich ist, ob dieser Rhythmus dort richtig erkannt worden ist, wo sich eine Übersetzung ergibt, die kaum annehmbar ist, weil die Tatsachen, wie sie diese Übersetzung bietet, widersinnig erscheinen. Daß dies bei Giles' Übersetzung dieser Stelle der Fall ist, glaube ich oben deutlich gemacht zu haben. Es ist doch zu unwahrscheinlich, daß das 舉 40, 5 (der König usw. 從 舉 至 墓 所) nicht dasselbe wäre wie das, von dem Fa hsiens 40, 4 berichtet (作 大 舉), die Erzählung bräche ja fortwährend auseinander. Ich kann also Giles' Begründung nicht als durchschlagend anerkennen und interpunktiere folgendermaßen: 四邊作階. 上持淨好白氈周匝蒙積上. 作大舉. 牀似此間輜車.

und bin der Meinung, daß mit dem zweiten 上 die citi abschließt und von 作 an von der Aufbahrung der Leiche gesprochen wird. Eine Übersetzung wird vollends verdeutlichen, wie meines Erachtens die Stelle aufzufassen ist.

(Es wird ein großer Scheiterhaufen geschichtet:.) „An den vier Seiten machten sie Treppen. Oben darüber (d. h. mit lichtem Zwischenraum über dem Scheiterhaufen<sup>1</sup>) festgehalten überdeckte ein glänzendes, schön weißes Tischtuch die Spitze des Scheiterhaufens ringsum.

<sup>1</sup> Man darf hier auch verweisen auf T'oung pao I, 9 (1898), 232a und Bigandet, *Vié ou Légende de Gaudama*, trad. par Gauvain 1878 (3. Aufl. des Werkes ist mir nicht zugänglich), S. 316 Anm.

Sie machten eine große Bahre, ein Bett<sup>1</sup> ganz wie bei uns eine Sargtrage, nur ohne Drachen (und Fische?). Gerade zur Zeit des Sava(karmans) (vgl. nächste Bemerkung) ... brachte der König ... mit Blumen und Weihrauch seine Ehrung dar und folgte der Bahre bis zur Grabstätte ...“

Der Sache wegen verweise ich auf Ernst Haeckels *Indische Reisebriefe* S. 245f. der 3. Aufl., wo ebenfalls das Begräbnis eines hohen buddhistischen Würdenträgers auf Ceylon anschaulich geschildert wird.

## V.

Fa hsien 40, 4/5: 闍維.

緒 ist sicher (Legge, l. c. S. 40 a 5: *probably*) Schreibfehler für 維. Abgesehen davon, daß 40, 8 zweimal im Fa hsienschen Texte 闍維 steht, bietet die Ausgabe Fa hsiens im 漢魏叢書 und der Textauszug aus Fa hsien im 欽定古今圖書集成, 邊裔典 Artikel Zeylon (師子), fol. 4a, Z. 9 der großen Ausgabe auch für die Stelle 40, 4/5: 闍維.

Der Ausdruck ist, soviel ich sehe, noch nicht sicher identifiziert. Im *T'oung pao* I, 9, 269ff. handelt Schlegel über diesen und die verwandten Ausdrücke 闍毗, 茶毗. Er faßt sie auf als lautliche Wiedergabe von Skr. *jāpita* (was natürlich Hörfehler für *jhāpita* ist), s. S. 271 Ende. Diese Gleichsetzung scheint mir nicht stichhaltig zu sein.

B. N. 1324, 63b, 15 (= *Av. Śat. I*, 272 oben, ohne wörtliche Entsprechung) findet sich der Ausdruck 闍維羯磨. Das ist sicher *śavakarman*. Wenn ich im folgenden die Stelle aushebe, so muß ich zur Klarstellung der Sachlage bemerken, daß ein Mönch alle Schenkungen, die ihm geworden sind, vorschriftswidrig für sich behält und sie nicht unter seine Mitmönche verteilt. Wegen dieses Geizes wird er als *Preta* wiedergeboren, der in seiner Zelle seinen Topf und sein Gewand bewacht.

時諸衆僧。見其去世。開其房戶。欲收尸骸及以衣鉢。||  
||。而此室中見一餓鬼。

Die Textstelle weicht in der Abfolge der Geschehnisse vom Sanskrittext I, 272, 1ff. ab. (Dieser bietet: „... *śarirābhiniṛhāraḥ kṛtaḥ. Tato'sya śarīre śarīrapūjām kṛtvā vihāramāgatāḥ. Tato laya-*

<sup>1</sup> Vgl. Caland, l. c. S. 20.



*nadvāraṃ vimucya pātracīvaraṃ pratyaveksitumārabdhāh. Yāvat-paśyanti taṃ pretam...*“) Sie ist wohl zu übersetzen: „Als alle Mönche sahen, daß dieser aus der Welt gegangen war, öffneten sie die Tür seiner Zelle. Sie wollten den Leichnam nehmen, und mit ihm Gewand und Almosentopf. Da sahen sie beim śavakarman<sup>1</sup> in dieser Zelle einen Preta...“

Zu 闍 = śa möchte ich bemerken, daß schon in weit älterer Zeit als der Fa hsiens der palatale Zischlaut sich in der Aussprache der Inder der palatalen *Tenuis aspirata* genähert haben muß, sonst wäre der Übergang von śa zu cha nicht erklärbar. Vgl. Pischel, *Grammatik der Prakritsprachen*, § 211, Geiger, *Pāli*, § 41, Ia, und śava gehört hierzu nach Ausweis von *Pali chava*.

Dazu stimmt es trefflich, daß Karlgren, *T'oung pao* 1919, S. IIIa s. v. chō für 闍 die Aussprache t'šia gibt. Zu 維 = va vgl. 舍衛 = Śrāva(stī). Man muß bedenken, daß schon nach den Angaben in *Prātiśākhya* -a- samvṛta war, und wenn Karlgren S. 120b für 維 <sup>wi</sup> als Aussprache angibt, so ist, da ein Kompositum śavyakarman nicht zu belegen ist (vgl. P. und p. W.), nicht sowohl daran zu denken, daß 闍維 Wiedergabe von śavya ist, als vielmehr daran, daß der Umschrift ein anderer Dialekt als der des Ts'ie yun zugrunde liegt — wie überhaupt, soweit die kläglichen Hilfsmittel mir da eine Meinung zu bilden gestatten —, für phonetische Umschriften indischer Wörter in erster Linie südchinesische Lautwerte in Frage kommen. 維 müßte dann etwa ähnlich ausgesprochen worden sein wie 衛 (s. Karlgren, l. c. 120b). Es läge dann eine ähnliche Lautsubstitution vor, wie wenn Deutsche, die anfangen Englisch zu lernen, für den „u“-Laut von „but“ ein ö oder ä einsetzen. Eine genaue Entsprechung für skr. va weisen die Karlgrenschen Tafeln nicht aus.

Ich möchte also 闍維 an den betreffenden Fa hsien-Stellen als Abkürzung für 闍維羯磨 auffassen. Beals *dāva* (*Si yu ki* LXXVII) ist verfehlt. Landresse, *Foe koue ki* 353 a 3 hat also schon das Richtige vermutet, wenn er 闍維 mit śava gleichzusetzen vorschlägt.

Wie 毗 der andern beiden Ausdrücke zu erklären ist, muß ich dahingestellt sein lassen. Ich habe diese Ausdrücke in der buddhi-

<sup>1</sup> Zu śavakarman vgl. Bühlers Anmerkung zu *Baudhāyanadharmasāstra* II, 1, 1, 25 in S.B.E. XIV, S. 215, a 25.



stischen Literatur noch nicht getroffen. Juliens *Méthode* ist mir nicht zugänglich, so daß ich mich über die Gebrauchssphäre dieser Komposita nicht unterrichten kann. Ich kann 毗 bislang nur belegen als Wiedergabe für

1. *bi*, z. B. 頻 | 娑羅 = *Bimbisāra*.

2. *vi*, z. B. | 訶羅 = *Vihāra*.

3. *vai*, z. B. | 舍離 = *Vaiśātī*.

Stellt man mit der letzten Entsprechung die Angabe bei Giles s. v. 皮 zusammen, daß 毗 in C. *p'ei* ausgesprochen wird — wenn diese Aussprache auch für eine viel spätere Zeit als Fa hsien gilt, so bestätigt sie doch, daß eine Aussprache von 毗 mit einem *e*-Element als Hauptvokal überhaupt möglich ist —, so darf man wohl schließen, daß auch 闍毗 Wiedergabe von *śava* ist, vielleicht auf einem anderen Dialekt beruhend und in einer andern Zeit entstanden.

Und wenn Karlgren für 茶 *d'ei* als Aussprache angibt (S. 118a), so will das nicht viel weiter gegen unsere Gleichsetzung sagen. Zu der Zeit und dort, wo die Umschrift 茶毗 aufkam, wurde 茶 eben ähnlich wie heute gesprochen.

Ich glaube also, daß alle drei Ausdrücke lautlich *śava* entsprechen.

Es sei mit gestattet, anmerkungsweise ein Versehen Schlegels zu berichtigen. 蘇軾 steht bei Mayers Nr. 623 und lebte A. D. 1036—1101, nicht, wie Schlegel, *T'oung pao* I, 9, 270 a 1 schreibt, im 2. Jahrh. v. Chr. unter Han Wuti. Schade, daß sich Schlegel versehen hat, sonst hätten wir hier einen durchschlagenden Beweis, daß der Buddhismus im 2. Jahrh. v. Chr. in China vorhanden war.

FRIEDRICH WELLER

THE WALL OF ALEXANDER AGAINST GOG AND MAGOG; AND  
THE EXPEDITION SENT OUT TO FIND IT BY THE KHALIF WĀTHIQ  
IN 842 A. D.

By C. E. WILSON

That walls and fortifications were built at very early periods against the invasions of Turanian tribes is well known.

That some of these were ascribed to Alexander is not surprising when we consider how much was ascribed to the *Great Macedonian* after his conquest of Central Asia.

It would be impossible, however, to fix upon any particular remains of walls or fortifications which gave rise to the legend of the Wall or Rampart of Alexander, and the only purpose of this enquiry is to try to establish to what part of the world the mediæval Arab and Persian Geographers and popular legend ascribed it, and to determine the route followed by the expedition sent out in 842 A. D. by the Khalif Wāthiq to try to find and gain particulars of it.

Although the determination of this route would show at all events the popular belief in 842 A. D., we must enquire what basis there may appear to be in earlier accounts for this belief.

Excluding for the present the passages in Ezekiel, which of course refer only to the land of Gog and Magog, and not to the Rampart—excluding also such accounts as may have been taken from them, the earliest relation we have of the land of Gog and Magog, and that a Western one, is given by the Pseudo-Callisthenes, who wrote both of the land and of the Rampart in the 3rd century A. D., about 500 years after the death of Alexander.

It is true that Idrīsī, who composed his geography in 1153 A. D., speaks of an account given by Ptolemy in the 2nd century A. D.,

and expresses his approval of it, but I must confess that I have not been able to find any such account in Ptolemy.

The account given of the Rampart by the Pseudo-Callisthenes was most probably derived from oral Eastern sources, since there is nothing, I believe, in Hebrew, or Chinese literature, the only likely written Eastern sources, at that time, which throws any light upon the subject of the Rampart.

The distinguished Orientalist and Geographer Professor De Goeje in his monograph, "*De Muur van Gog en Magog*", "*The Wall of Gog and Magog*" renders from Carl Müller's edition of the *Pseudo-Callisthenes* the following two recensions. The first is as follows:

In *Cod. C* (III. cap. 26 ed. Didot, p. 138b) it is related how Alexander proceeded against Eurymithras, prince of the Belsyri (named earlier Euagris, king of the Bebryki, III., cap. 19), who comes to oppose him with 800,000 men. When Seleucus put the phalanx into movement against them they fled immediately, so that in them were fulfilled the words of Homer: "*He came up like a lion, but went back like a hart.*" The soldiers of Seleucus marched on and brought Eurymithras up, killing many of his troops. The remainder were pursued for fifty days until they came to the two great mountains situated in the darker part of the world and called the Breasts of the North (*μαστοὶ τοῦ Βορρᾶ*). When the invaders had entered they were pursued no farther. But Alexander seeing that the two mountains would serve to prevent their egress remained there, and petitioned the Deity that the mountains might approach each other and prevent the invaders from issuing forth. He stood and offered up the following prayer: "*O God, the God and Lord of all creation, who brought all into being by your word, the heavens, the earth, and the sea; to whom nothing is impossible, since all is subject to the word of your command; you but speak and it is brought forth, you command and it is born; you alone are the eternal, the unbeginning, the unlimited God, and there is no other but you. In your name also and according to your will have I done that which you have willed, and into my hand have you given the whole world. I call then upon your most precious name: fulfil this my petition, and will that these mountains may approach each other, as I have prayed you, and be*

not unmindful of my trust in you." And immediately the mountains approached each other to within ten ells, they having stood before at a distance of . . . . . (*lacuna*). Alexander seeing the miracle praised the Deity, and built copper gates, by which he secured the narrow pass between the two mountains. Over these he spread *δοκητον*. The property of this material is to prevent them from being burnt by fire and broken by iron. On the inner side of the gates and up to the plain he planted thorn-bushes . . . . .

Before the mountains were thus closed up Alexander confined beyond them twenty-two kings with their peoples in the farthest north. The gates he named the *Caspian Gates*, the two mountains *μαζοί*. The names of the peoples were as follows: *Gôth*, *Magôth*, *Anougoi*, *Egeis*, *Exenach*, *Difâr*, *Phôtinaioi*, *Pharizaioi*, *Zarman-tianoi*, *Chalonioi*, *Agrimardoï*, *Anoufagoi*, *Tarbaioi*, *Alanes*, *Fisolonikaioi*, *Saltarioi*, etc. These were the peoples whom Alexander shut up behind the mountains on account of their uncleanness; since they ate foul and unclean things, such as dogs, mice, snakes, . . . . ., nay even their own dead. Alexander seeing this, and fearing that they would come into the inhabited world, shut them up."

Now with the possible exception of the Alans there is not a name amongst the tribes mentioned which can be identified. The country of the Alans in the 9th century A. D. was north of the Caucasus Range, to the west and south of Sarîr, the ancient Albania, but it may have been much farther north or north-east in the 3rd century A. D. On later reference to Ptolemy I find that this is the fact that geographer placing the Alans a considerable distance north of the Caspian Sea.

From the First Recension then we gather little of value except that these tribes were shut up in mountains in "the farthest north", and that they were pursued for 50 days, which from, say, the north of the Jaxartes would imply a distance of not much less than 900 miles.

The Second Recension, however, does not mention this 50 days' pursuit, an omission which, I think, throws some doubt upon the statement.

The Second Recension is thus rendered:

In *Cod. B* (III, cap. 29 ed. Didot, p. 112 seq.) the report appears as follows (in this place *Cod. C* has abbreviated): "I found there—



the part is introduced into a letter from Alexander to his mother . . . . —I found there many peoples who ate the flesh of human beings and drank their blood like water; since they did not bury their dead, but ate them up. And seeing people so wicked, and fearing that by this manner of feeding they would pollute the earth with their vile depravity, I petitioned the exalted Deity, and proceeding forcibly against them, I put the majority of them to the sword, and brought their land under subjection. From all sides arose loud complaints of them from the highest to the lowest. Hearing that Alexander, the king of the Macedonians, had come thither, they said: He will kill all, lay waste our towns and overwhelm them. So taking to flight, they followed one another, one people pressing upon another, and all driving one another to flight. Of these there were twenty-two kings, and I pursued them with my troops until they entrenched themselves in the two great mountains which are called the Breasts of the North. There is no other outlet or inlet in the great mountains, since they reach in height above the clouds of the heavens, and the mountains stretch so far that they are as two walls right and left towards the north to the Great Sea, which is *ὑπὸ ἄνσoron*, and the Land of Darkness. (In a foot note De Goeje says that he surmises *ἄνσoron* to be a corruption of *ἄρκτον*.) And I thought of all means of depriving them of the outlet through the great mountains into which they had been driven. Now the inlet between the great mountains was forty-six royal ells. Again with all my heart I petitioned the exalted Deity, and He heard my prayer. And the exalted Deity commanded the two mountains, and they moved and approached each other to a distance of twelve ells. And there I made . . . . copper gates twelve ells broad and sixty ells high, and smeared them over within and without with *ἀσσυκτον* (variants *ἀσσυκτον*, *ἀσσυκτον*), so that neither fire nor iron, nor any other means should be able to loosen the copper; since fire was put out against it and iron was shattered.

Within these gates I made another construction of . . . . stones, each of which was eleven ells broad, twenty ells high, and sixty ells thick. And having done this I finished the construction by putting mixed tin and lead over the stones, and smearing *ἀσσυκτινον* over the whole, so that no one might be able to do anything against

the gates. I called them the Caspian Gates. Two and twenty kings did I shut up therein. And the names of the peoples are: Magog, Kunekefaloi, Nûnoi, Fonokeratoi, Suriasoroi, Iônes, Katamorgoroi, Imantopodes, Kampanes, Samandreis, Hippueis, Epamboroi. And I cleansed the northern territories of these Godless people by building still also two other very great walls, to the east of 120 ells, and to the west of 80 ells, and of 24 ells, thickness. I went back through the Turks and Armenians, and fell upon these like a lion on its prey, and put them to the sword with their king, and plundered his palace, which is called Kanon', etc."

In this account too, I think, none of the names of tribes mentioned can be identified.

In Ibnu 'l-Fakîh's relation (903 A. D.) De Goeje identifies Tâwîl as Tubâl, Tarîs as Tirâs, Mansak as Meshech, and Kumâri as Gomer.

Now Meshech is given in Biblical maps as on the south slopes of the Caucasus, Tubâl south of the Black Sea, Gomer just north of the same, Togarmah south of Meshech, and Magog a little north of the Caspian and Aral. That the last was so situated is, however, I should surmise, a mere conjecture.

These (names), says De Goeje, together with the Alans of the first recension of the Pseudo-Callisthenes, point to the Caucasus, and the theory has been entertained that the fortifications of Nûshîrvân, the Persian king who reigned from 531 to 579 A. D., were restorations of fortifications built by Alexander.

De Goeje disposes of this theory by the consideration that Alexander never went to the Caucasus, and that there is no proof that any fortifications were built there before the time of Nûshîrvân. The former reason seems to me scarcely to the point, since we have to enquire into a legend and not into an actual fact. The principal disproof of the theory seems to me to be that most geographers place the *land* of Gog and Magog in the far north or north-east of Asia, and also to the east of the Turks.

Then again I think we should take into consideration the fact that according to the legend the *Rampart* was not to be broken down till the lasts days of the world.

Muhammad must have believed this, since it was revealed to him; he could not therefore have believed that any fortifications in the Caucasus which required restoration, even if there had been such, were the Rampart which was to remain unbroken till the last days. That he was ignorant of Nūshīrvān's building or rebuilding fortifications there is scarcely credible, since he was born in the reign of that king. The inference is that in Muhammad's time, at all events, the position of the Rampart was not ascribed to the Caucasus. Whether it ever was so is a question which I think we have no means of solving: There is certainly the consideration that the mountains are the only ones in Asia that could possibly fulfil the requirements of those supposed to shut out Gog and Magog.

With respect however to the *land* of Gog and Magog, I think it is not impossible that the popular idea may have changed with the progress of time and events. As Turanian invaders and settlers became in course of time more civilized, the idea of the position may have shifted to regions farther north or north-east.

The passages of Ezekiel in which the names occur which De Goeje identifies with those enumerated by *Ibnu 'l-Fakīh* are as follows:

1. *And the word of the Lord came into me, saying,*
2. *Son of man, set thy face against Gog, the land of Magog, the chief prince of Meshech and Tubal, and prophesy against him;*
3. *And say, Thus saith the Lord God: Behold I am against thee, O Gog, the chief prince of Meshech and Tubal;*
4. *And I will turn thee back, and put hooks into thy jaws, and I will bring thee forth, and all thine army, horses and horsemen, all of them clothed with all sorts of armour, even a great company with bucklers and shields, all of them handling swords:*
5. *Persia, Ethiopia, and Libya with them; all of them with shield and helmet;*
6. *Gomer, and all his bands; the house of Togarmah of the north quarters, and all his bands; and many people with thee.*
7. *Be thou prepared, and prepare for thyself, thou, and all thy company that are assembled unto thee, and be thou a guard unto them.*

8. *After many days thou shalt be visited: in the latter years thou shalt come into the land that is brought back from the sword, and is gathered out of many people, against the mountains of Israel, which have been always waste; but it is brought forth out of the nations, and they shall dwell safely all of them.*
15. *And thou shalt come from thy place out of the north parts, thou, and many people with thee, all of them riding upon horses, a great company, and a mighty army (XXXVIII, 1—8, and 15).*

Now it is evident from these passages that the “*north parts*” mentioned from the point of view of Syria and Palestine can not, for the most part, be taken as the “*far north*” of later Oriental writers who treat of the land of Gog and Magog. Magog certainly in Biblical maps is placed north of the Caspian Sea and the Sea of Aral, but this I estimate to be purely conjectural. Though this may be the case, it seems clear that the earliest idea in the East of the land—not of course of the Wall—of Gog and Magog was received through the Jews from the relation of Ezekiel, who, it should be remembered, was deported to Babylon by Nebuchadnezzar in 597 B. C., not many years before the establishment by Cyrus of the Persian empire.

Then in the first third of the 4th century B. C. came the conquest by Alexander of Persia and Central Asia, as far as Khujand (the farthest Alexandria), and probably not long afterwards, through his victories over the Turanians north of the Jaxartes, arose the legend of some supposed *Rampart* or *Gates* built by him to check the constant inroads of Turanian invaders.

The written relation of this legend occurs, as we have seen, for the first time in the *Pseudo-Callisthenes* of the 3rd century A. D., and there, it will be observed, the Gates are described as made of copper. In all probability this relation taken in the first place from the East, and published soon after the conclusion of the Arsacide or Parthian dynasty, who used the Greek characters on their coins, was well known in Persia and Central Asia, and was received up to the time of Islām, when it would naturally be modified by the Qur’ānic account, which describes the Gates as made of iron strengthened and preserved by molten copper. That this is no mere conjecture is shown by the accounts of the Arab geographers, who describe the Gates according to the *Qur’ānic*



account, which we find in chapter XVIII, verses 88—99, and XXI, 95, 96 as follows:

*"Then followed he a route*

*Until he came between the two mountains, beneath which he found a people who scarce understood a language.*

*They said, 'O Dhul-Qarnain! verily Gog and Magog waste this land; shall we then pay thee tribute, so thou build a rampart between us and them?'*

*He said, 'Better (than your tribute) is the might wherewith my Lord hath strengthened me; but help me strenuously, and I will set a barrier between you and them.*

*Bring me blocks of iron',—until when it filled the space between the mountain sides—'Ply', said he, 'your bellows',—until when he had made it red with heat, he said,—'Bring me molten copper that I may pour upon it.'*

*And Gog and Magog were not able to scale it, neither were they able to dig through it:*

*'This', said he, 'is a merey from my Lord:*

*But when the promise of my Lord shall come to pass, he will turn it to dust; and the promise of my Lord is true.'*

*On that day we will let them dash like billows over one another; and there shall be a blast on the trumpet, and we will gather them together in a body."*

*"There is a ban on every city we shall have destroyed, that they shall not arise again,*

*Until a way is opened for Gog and Magog, and they shall hasten from every high land."*

This account, I surmise, apart from the consideration of Qur'ānic inspiration, is more probably borrowed from the legend in the form it had taken through the description of the *Pseudo-Calisthenes* than from the *Jews*, who themselves had no traditions relating to a *Rampart* built by Alexander. It was, however, as we have seen, modified by the substitution of iron for copper as the main part of the Rampart.

Before examining the accounts of the Arab and Persian geographers it will be interesting to see what the poets Firdausī and Nizāmī have to say on the subject. Firdausī finished his

*Shāh-nāma* in 1005 A. D., and Nizāmī his *Sikandar-nāma* in 1200 A. D.

Firdausī narrates how Alexander in the East comes upon a city near mountains, the inhabitants of which complain to him of their sufferings from the inroads of *Gog* and *Magog*, whom they describe as monstrous creatures more like animals than men. Alexander determines to build a rampart between the mountains and calls for materials, workers in iron, builders, and other artificers. The materials are iron, copper, brass, plaster, stone, and wood. The wall built reached to the top of the mountains, and the breadth was about a hundred royal cubits.

“*Zi pai tā sar-ī tīgh bālā-yi ū;*  
*chu sad shāh-rash būd pahnā-yi ū.*”

It consisted of alternate layers of charcoal and iron with molten copper poured between. Sulphur also was poured between, and then naphtha and oil were poured over all these substances. Then great heaps of charcoal were thrown upon the top of all and set on fire. Countless bellows were then brought by the iron-workers, and the materials were fused and blended into a whole.

*In a later distich Firdausī says:*

“*Arash pān-sad būd bālā-yi ū*  
*chu nazdik-i sad yāz pahnā-yi ū.*”  
“*Its height was 500 cubits;*  
*its breadth was about 100 cubits.*”

This distich does not say much for the height of the mountains, if, as before intimated, the wall equalled them in height. It is however probably spurious.

Firdausī's account was evidently suggested by the *Qur'ān*, but amplified by his own imagination.

Nizāmī in the Second Part of his *Sikandar-nāma* relates that Alexander after his supposed expedition to *China* leaves that country in the intense heat of summer, and proceeds towards the land of the Kirghiz and the North:

“*Sikandar zi Chīn rāy-i Khirkhīz kard.*”

“*Alexander resolved to go from China to the land of the Kirghiz.*”  
And again:

"*Zi Mashriq dar āmad ba-ḥadd-ī Shimāl.*"

"*From the East he went towards the confines of the North.*"

Then after wandering through an endless, barren desert devoid of all life, and composed of silver sand, he comes to a fine city near mountains, the inhabitants of which complain of the inroads and devastations of Gog—Magog is not mentioned. Alexander then builds a rampart there of steel, which is not otherwise described.

This account is also evidently taken from the *Qur'ān*, but abbreviated.

In the First Part of the *Sikandar-nāma* Alexander is said to have built a wall at the request of the Khazar Turks against the inroads of the Qipchāqs; but in this Nizāmī's history and geography are both at fault.

The Khazars dwelt north of the Caspian Sea, their chief town being Etel, the modern Astrachan, but their kingdom was not formed until about 190 A. D., and their power was finally broken by the Russians and Byzantines combined in 1016 A. D., i. e., nearly 200 years before the *Sikandar-nāma* was finished. The Qipchāqs were not settled near the Volga in Russia until about 1240 A. D. under Batu, the son of Chingiz Khān, and at that date any contests would have been between them and the Russians, not the Khazars.

Also, since the Khazars were north of the Caspian Sea, where were the two mountains or two mountain ranges between which a rampart should be built against the Qipchāqs?

But in this account Gog and Magog are not mentioned, and Nizāmī by the rampart mentioned probably did not mean the famous traditional one.

To find approximately the position of Gog and Magog from the Oriental geographers is no easy task, since in the first place we have to identify the positions of tribes, countries, towns, mountains, lakes, and rivers, the names of which have in most cases changed.

The earliest Arab geographer, Ibn Khurdādbih, who wrote in about 846 A. D., says nothing of the geography relating to the *land* of Gog and Magog and the *Rampart*, but he gives the earliest account of the expedition sent out to investigate them.

Qudāma too, who wrote in about 920 A. D., says nothing about the geography, but offers an account of the expedition of Alexander to China, and thence to the Turks in the north-west of China, against whom he builds a Rampart, which, says Qudāma, is the one mentioned in the *Qur'ān*.

We will now see what Istakhrī (about 950 A. D.) says.

In J. H. Möller's edition, p. 2, in the definition of the boundaries of China we read:

*"Wa-ammā gharbu-hā ḡa-huwa 'l-Baḡru 'l-Muḡītu in ḡa'alnā Ya'ḡūja wa-Ma'ḡūja wa-mā warā-hum ilā 'l-Baḡri min hādhihi 'l-mamlaka."*

*"But its western (boundary) is the Encompassing Ocean if we reckon as belonging to this empire Gog and Magog and what is beyond them."*

We are justified, I think, in assuming that this should rather be its north-western boundary, since Istakhrī says that the southern boundary of China is India and the lands of Islām, and these are really to the south-west and the west. The part of the *"Encompassing Ocean"* here meant is the north-western part of the Arctic Ocean, which was supposed to be much farther south than it is.

*"What is beyond them"* means the Mongol, Kalmuk, and Turk lands to the north-west of China, which were all supposed to belong to it. In fact the empire of China was supposed to extend much farther to the north-west than it really did.

But Istakhrī does not help us much, and we must look chiefly to Idrīsī (1153 A. D.) for useful information.

Idrīsī explicitly divides the habitable earth into Seven Climes, i. e., zones extending from the extreme west to the extreme east, but he does not define the latitudes of these Climes. He divides each Clime into 10 Parts, so that the 10th Part of each is to the extreme east.

In the 9th Part of the 5th Clime he says:

*"That which is contained in this Part of the 5th Clime is the north territory of the Kaimāks and all the Adkash territory; for the Adkash regions have on the west the Aazaz territory; on the east their own nations; and the mountains which surround the regions of Gog and Magog are conterminous with the lands inhabited by the Adkash."*



Now at the end of his Introduction Idrīsī says that the Aazaz territory is east of the Caspian Sea, from which I infer that the word is a misreading for Aghzāz, which would be an Arabic broken plural of Ghuzz, the Arabic form of Ghuz or Oghuz, since we know that a section of the Ghuz Turks dwelt east of the Caspian. The Kaimāk Turks would therefore seem to have occupied a great part of the territory now occupied by the Kirghiz, possibly from Lake Chakal (earlier Āq Sāqal), north-east of Aral to at least as far east as the Altai Range.

To the east of them, according to Idrīsī, were the Adkash Turks, and conterminous with the latter the mountains which surrounded *Gog* and *Magog*. The Adkash Turks must therefore, I think, have occupied land to the east of the Altai Range. We shall see later how far this is confirmed by further accounts.

Idrīsī continues:

*"In the southern part of this land (that of the Adkash) a lake is seen called Tahāma, the circuit of which is 250 miles. At a quarter of a day's journey east of this lake is the lofty Mount Jardā, which is so smooth on all sides that it cannot be ascended."*

Jardā, by the way, means simply "bare", and the mountain in question is presumably a smooth, rocky one devoid of vegetation. This conjecture is, I think, corroborated by another account in some MSS. of Ibn Khurdādbih which will be offered later.

Idrīsī gives a curious account of this mountain, and of the strongly fortified town on the summit of it, which was reached by a passage excavated inside of the mountain. Of Tahāma and its probable modern name we shall speak later.

Idrīsī continues:

*"From Jardā to the mountains called Kokaya is a journey of seven days: and these are the mountains which surround Gog and Magog."*

Kokaya is possibly a mistransliteration of the Latin translators; the word might be read Kavkaya.

*"These mountains", says Idrīsī, "are so steep that they cannot be ascended on any side; or if by any means they may be, the summit cannot be reached on account of the mass of thick snow which never melts, and because at all times the summit is enveloped by a kind of vapour which is never dispersed and never leaves it."*

*This section of the Turks called Adkash are said to have broad faces, large heads, much hair, and piercing eyes. Their speech is different and peculiar. They worship fire and any bright objects. On the north part of their territory lies a big mountain chain which is called Faraan, and extends from west to east a distance of nearly 18 stages. In the midst of these mountains a lofty place is seen, round and like a tortoise, in the middle of which is a pool of unknown depth which absorbs everything that falls into it; nor can any man or animal swim in it, even wood being absorbed."*

Before offering any conjecture as to the modern name of the Faraan Range we will make further enquiries. We may say however in passing that in mountainous land caravan travelling would scarcely exceed 16 miles a day, so that the length of the Faraan Range would probably be about 300 miles.

As, however, in the 8th Part of this Clime places in the Mugojar region have been discussed, the Author must now be treating of places at a considerable distance east of that range, since he would not have much to say about the Kirghiz Steppe. In addition to this it should be noted that the next or 10th Part of this Clime must be in the extreme east, there being, as before said, in Idrisī's arrangement 10 Parts to each Clime.

In the 10th Part of the 5th Clime the Author says:

*"Under this 10th Part of the 5th Clime is contained the upper land of Gog embracing many cultivated regions and a dense population. Beyond them is a people of very low stature, but the people of Gog both men and women are as tall as we. Their policy and religion are unknown to us."*

*The land of the people of Magog is lower than that (just) mentioned; and those (people) are all extremely short, their men and women not exceeding the length of three palms. They are thickly covered with hair, and have large, round, and pendulous ears."*

This passage is important as stating that the religion of these people was unknown. It seems to show that they were not Mongols, whose religion was certainly known. One may add too that Gog and Magog are never identified with the Mongols. Ptolemy indeed gives Mongols as the later name of the Scythians beyond Mount Imaus, but his Scythians seem to be placed in the land of the Tughuzghuz Turks rather than in Mongolia. Jurjānī, the

Persian geographer of about 1460 A. D., in speaking of the height of the Magog people says:

*"Va-ānchi gūyand yak vajab-i dast bāshad aslī na-dārad."*

*"But there is no ground for the assertion that it is one span."*

In the 8th Part of the 6th Clime Idrīsī says:

*"Under this 8th Part of the 6th Clime are contained the fetid land and the land of Samriq, i. e., the land of the Valakh Turks; also the Sisian territory, i. e., the demolished regions which the people of Gog and Magog destroyed. The regions (i. e., towns with their districts) of the Samariq land are Marzan, Ghauran, Dadami, Sakra, Khothmakhont, Bagraa, Ratsa, Khor-man, Danbaha, and Lakhman."*

\* \* \*

Speaking afterwards of a narrow pass he says:

*"Through this pass, by which we have said there is access to the above-mentioned regions, there flows a great river which issuing from within the mountains and passing through the narrow part before-mentioned runs out beyond the mountains to a very great lake."*

\* \* \*

*But Lakhman is a city (i. e., city with its district), from the summit of whose mountains the above-mentioned river issues, taking its name from that (city)."*

\* \* \*

*Vessels proceed from Danbaha to the lake, and thence to the city of Jerman against the current."*

*Of the cities of Samariq of the Khaulakh (Turks) Lochman, built upon the mountains Sunia, which divide the Samariq from the Sisian regions, is very large."*

In this account (from the Latin version) the name Valakh is probably a misreading of the Latin translators for Kharlukh, for we read later that Lakhman is a city of the Khaulakh Turks, where Khaulakh is undoubtedly a misreading for Kharlukh, the difference between the forms of the letters *ū* (*w*) and *r* in Arabic being very slight.

Now the Kharlukh Turks occupied approximately the territory between about 71° and 85° east longitude, and from the Tien

Shan mountains to Lake Balkash, and the south of the Tarbagatai Range.

I have calculated the eastern limit partly from a statement of Istakhrī's, who says that from the extreme east of Farghāna to the frontier of the Tughuzghuz territory, which begins where the Kharlukh territory ends, is a journey of 30 days. Now since the journey would be partly over mountainous land and partly over plain, I think we may estimate the rate of travel at about 18 miles a day, so that we should have about 140 miles to traverse, which is the distance between the extreme east of Farghāna and 85° east longitude.

Valakh, I think, cannot possibly refer to the territory called Great Wallachia which we find in Yule's map to Cathay, since that territory is north rather than east of the parts treated in the 7th Part of this Clime, whilst also the accompanying descriptions would not harmonize.

In the very curious Catalan map of 1375 A. D. appended to Yule's Cathay the name Jorman occurs as that of a town on a river. It is apparently in the Kharlukh country, and I take it to be the Jorman (Jurm ān) of Idrīsī. In the enumeration of towns given above Khorman is undoubtedly a wrong transliteration for Jorman (Jurm ān), the difference between the forms of the letters *j* and *kh* in Arabic being exceedingly slight.

We shall enquire later into the great river which runs out to a very great lake, and into the position of some of the towns mentioned above.

Idrīsī continues:

*"The 9th Part of the 6th Clime embraces a portion of the Khofsach land, the land of Turks, and the Wall of Gog and Magog. And the land of the Turks is contiguous to the Wall and is a frigid region subject to frequent snows and rains, as is also the Khofsach land."*

By Khofsach is meant undoubtedly Khifsach, i. e., Qipchāq, which is sometimes given as Khifchāq.

By the land of Turks is presumably meant that of the Adkash Turks.

After this the Author describes the expedition to the Wall, but this we must postpone to a later part of our essay.



"*The 10th Part of the 6th Clime*", says Idrīsī, "*contains a portion of the land of Gog and Magog, and in it an absolute end is put to the 6th Clime.*"

From this we see that the eastern part of the land of Gog and Magog was, so far as the Author knew, in the extreme east, bordering upon the Ocean.

"*In the 7th Part of the 7th Clime*", says the Author, "*are contained the rest of the Bashkir regions, and the north boundary of the fetid land.*"

We shall return to this later.

"*The 9th Part*", he says, "*contains a portion of the inner land of Gog and Magog, and a part of the Pitchy Sea, i. e., the Sea of the extreme East, which is dark.*"

By the inner land of Gog and Magog is meant evidently the most easterly part bounded by the Encompassing Ocean.

"*The 10th Part of the 7th Clime*", he says, "*is occupied by the Dark Sea.*" By the Pitchy or Dark Sea the Author most probably means that part of the Encompassing Ocean which is now called the Japan Sea, but this was supposed to extend much farther to the west than it does.

In the so-called Ibn Hauqal,—really an abridged Persian rendering of Istakhrī,—translated by Ouseley, the only intelligible notes upon this subject are,

1st, that "*between Yājūj and Majūj, i. e., Gog and Magog, and the Northern Ocean all is desolate and waste, without any buildings*", . . . . where "*it is impossible to travel on account of the excessive cold.*"

2nd, "*and the land of Yājūj is situated in the north, when you turn from Siqlāb (Slavonia), and pass the bounds of Kaimāk.*" From the first note one would take Gog and Magog to be in the north; from the second in the north-east.

Jurjānī, the Persian geographer of about 1460 A. D., says under the 5th Clime: "*The beginning of it is in the east, and it passes by the Sea of Gog and Magog. Then it passes China, Transoxiana, and the south of Turkistan, etc. etc.*"

The Sea of Gog and Magog was probably the Japan Sea, but this, as before remarked, was supposed to extend much farther to the west. Jurjānī's 5th Clime lay between latitudes 39° and

43° 30' N., so that according to him Gog and Magog would evidently be in Mongolia. His putting the south of Turkistan into the same Clime confirms this, and therefore we cannot escape such a conclusion by the consideration that Idrīsī's Climes extend much farther north than Jurjānī's. The study of Jurjānī, however, will show that many of his statements are not very trustworthy. A notable example of this occurs in the next Clime, the 6th, in which he includes both Constantinople and the land of the Burtās people. Now his 6th Clime lies between latitudes 43° 30' and 47° 15' N., whilst Constantinople is in latitude 41° 1' N., and the land of the Burtās extended from north of the Khazar Turks on the lower Volga to Nizhni Novgorod in latitude 56° 2' N., or from about 51° 30' to 56° N. Both of these latitudes are north even of Jurjānī's 7th Clime, which lies between latitudes 47° 15' and 50° 30' N. The Burtās have been identified with the *Finnish* people called Mordwa.

Under the 6th Clime Jurjānī says:

*"The beginning of this Clime is in the east. It passes through the districts of Gog and Magog; then it passes through the regions bordering on the Sea of Gurgān (the Caspian). . . . Then it reaches Siqlāb (Slavonia), Al-Lān (the country of the Alans, north of the Caspian), and Darband (on the Caspian), and comes to Constantinople, and the districts of the Burtās, until it reaches the Western Sea (the Atlantic)."*

According to this, the rest of Gog and Magog would be in Mongolia.

In the 7th Clime he says nothing of Gog and Magog.

In a later Section of his work, however, entitled "*Description of the Wall of Alexander, Dhu 'l-Qarnain*", he says:

*"The situation of the Wall is the extreme north, at the back of Turkistan, and to the north of Khoten."*

By "*north of Khoten*" I should surmise he means "*north-east*", and his "*extreme north*" can scarcely mean latitudes south of his own 7th Clime.

Jurjānī is thus evidently not a very consistent authority, but this later account is more in accordance with my theory.

Ṣādiq Isfahānī (about 1635 A. D.) in his "*Taqwīmu 'l-Buldān*" gives the position of Gog and Magog as longitude  $139^{\circ} 30'$  E., and latitude  $48^{\circ}$  N.

Now though the latitudes of Ṣādiq are often fairly correct, his longitudes are frequently erroneous. In accordance with the system of the Greek geographers they are supposed to be calculated from the Canary Islands, but when we take the difference of about  $16^{\circ}$  into account we very often find them incorrect.

In this case, however, according to my estimate, Ṣādiq's statement is not far wrong if we take his  $139^{\circ} 30'$  longitude, i. e., our  $123^{\circ} 30'$  as the extreme eastern boundary of Gog and Magog, and  $48^{\circ}$  latitude as the extreme southern limit. The longitude takes us very little beyond the eastern boundary fixed by the Japan Sea as we find it in the Catalan map of 1375 A. D.

We have now to give an account of the expedition to the *Rampart* and the *land* of Gog and Magog.

We will begin with Ibn Khurdādbih (846 A. D.) who gives the following relation:

*"Sallām the Interpreter related to me that when Al-Wāthiq bi-'llāh dreamt that the Wall built by Dhu'l-Qarnain between us and Goh and Magog was opened, and he sought a man to send out to the place in order to gain news of it, Ashnās said, 'There is no one here except Sallām the Interpreter who is fitted (for the business).' And Sallām spoke thirty languages. 'So', says Sallām, 'Wāthiq summoned me, and said, 'I wish you to go out to the Rampart, that you may actually see it, and bring me news of it'. And he gave me a company of fifty men, young and strong, and bestowed on me 50,000 dīnārs, and 10,000 dirhams in addition as compensation for the danger incurred. He ordered every one of the fifty men to be given 1,000 dirhams and food for a year. And he ordered felt cloaks covered with morocco leather to be made for the men. And he had saddle-cloths of fur, and wooden stirrups made for them. He gave me two hundred mules to carry the provisions and water.*

*Then we set out from Surra man ra'ā (Samarra) with a letter from Al-Wāthiq bi-'llāh to Ishāq ben Ismā'īl, the prince of Armenia, who was at Tiflis when we arrived. And Ishāq wrote us a letter to the prince of Albania, who gave us one to the kin of the Alans. The latter wrote us a letter to Fīlān-Shāh, who (in his*

turn) wrote us a letter to the *Tarkhān*, the king of the *Khazars*. And we stayed for a day and a night with the king of the *Khazars*. Then he sent with us five guides, and we departed from him, (and travelled for) twenty-six days. Afterwards we reached a black, fetid land, but we had provided ourselves before entering it with vinegar to smell as a precaution against the evil odour. Then we travelled through it for ten days, and afterwards reached some ruined cities, through which we journeyed for twenty days.

On our asking about those cities we were informed that they were cities which Gog and Magog had invaded and destroyed. Then we reached some fortresses near the mountains, in an opening of which is the Rampart. In those fortresses were people who spoke Arabic and Persian and were Muslims who read the *Qur'ān*, and had schools and mosques.

They asked us whence we had come, and we informed them that we were envoys of the Commander of the Faithful. They were astonished and said, 'The Commander of the Faithful?' and we answered, 'Yes'. Then they asked, 'Is he old or young?' We answered, 'Young'. They were again astonished and asked, 'Where is he?' We replied, 'In *Irāq*, in a city called *Surra man ra'á*.' Then they said, 'We have never heard of this.'

From every one of those fortresses to the next was a distance of from one to two leagues more or less.

Then we went to a city (i. e., a city and its district) called *Īka* (or *Īga*) which was ten leagues round. It had iron gates which closed by lowering. In it were some fields and mills. It is the city where Alexander halted with his army. Between it and the Rampart is a journey of three days, and between it and the Rampart are fortresses and villages till you reach the Rampart on the third day.

The mountains are round in form, and they say that Gog and Magog are within them.

They are of two kinds, of whom Gog is reported to be taller than Magog. The height of one of them is from one cubit to a cubit and a half, more or less.

Then we proceeded to a lofty mountain on which was a fortress. (Some MSS. have, 'a smooth mountain on which was no verdure', which accords with *Idrīsī*'s geographical account previously given.) And the Rampart which *Dhu'l-Qarnain* built is (in) a broad open-



ing between two mountains, the breadth of which is two hundred cubits. That was the road through which they issued and spread over the earth.

And he dug the foundation of it to the depth of thirty cubits, and built it of iron and copper until it (reached) to the surface of the ground. Then he raised two side pillars near to the mountains on both sides of the opening twenty-five cubits broad and fifty cubits high, which projected at the base to ten cubits beyond the gate. The whole was built with iron bricks covered with copper, each a cubit and a half by a cubit and a half, and four finger breadths high. There was an iron lintel 120 cubits long and five cubits broad, which rested at each end on the pillars, projecting ten cubits beyond them. Above the lintel was a structure of iron (covered) with copper to the top of the mountains, the height of the structure extending as far as the eye could reach: about sixty cubits above the lintel. Above it were iron pinnacles each having at the side two horns bent towards each other. The length of each pinnacle was five cubits and the breadth four. There were thirty-seven pinnacles upon (the structure). Then the gate had two doors which lowered, each fifty cubits broad by seventy-five cubits high and five cubits thick. The uprights of the doors turned on pivots upon a level with the lintel, and no air could penetrate either by the gate or from the mountains, (the whole) being built as in one piece. On the gate was a bolt seven cubits long and a fathom round, which two men could not draw. The height of the bolt from the ground was twenty-five cubits.

Five cubits above the bolt was a lock longer than the bolt, the two staples of which were each two cubits long. To the lock a key was hung a cubit and a half long with twelve wards, each ward like the pestle of a mortar. The key was four spans round, and was suspended from a chain eight cubits long and four spans round, which was riveted to the gate. The ring to which the chain was attached was like the ring of a balista. The threshold of the gate was ten cubits broad with a length of a hundred cubits, excluding the space under the two pillars, the visible part of which was five cubits.

By the cubit mentioned is always meant the cubit of 'Irāq.

With the Gate were two fortresses, each of them 200 cubits by 200. At the gates of these fortresses were two trees, and between the two fortresses was a spring of pure water.

*In one of the two fortresses were the builders' implements with which the Rampart had been built, consisting of iron cauldrons and iron ladles. On each trivet four cauldrons like those in which soap is boiled (could be placed).*

*There was also the remainder of the iron bricks, which were sticking together with rust.*

*The governor of the fortresses, who inherited the custody of the Rampart as the Khalif inherits the khalifate, used to ride to them every Monday and Thursday with three men who had each a mallet hung to their necks. To the Rampart there was a ladder, and one of the men would ascend to the top of it and strike the bolt one stroke at the beginning of the day. Thereupon he would hear them make a murmuring noise as from a wasps' nest, after which they were quiet.*

*At midday he would strike another blow, and listen at the Gate, and the murmuring noise this second time would be louder than at the first, after which they were quiet. In the afternoon he would strike another stroke, and they would make a noise as before. Then he would rest there till sunset and then depart. The object of striking the bolt was that those who were behind it should hear, and know that guards were there. Also that the latter should know that the former had not done any damage to the Rampart.*

*Near this place was a large fortified place ten leagues by ten with a superficial measure of a hundred leagues.*

*Sallām says, 'I said to those of the fortress who were present, Has anything at all of this Rampart been damaged? They answered, 'Nothing except this crack'. Now the crack was in breadth as thin as a thread. I said, 'Do you put anything into it?' They replied, 'No; for the thickness of the Rampart is five cubits—Alexandrian cubits, which are equal each to one and a half 'Irāqian cubits.'*

*Sallām says, 'So I approached, and taking a knife out of my boot, I scraped in the fissure and got out as much as half a drachm, and tied it up in a cloth to show it to Al-Wāthiq bi-'llāh.'*

*At the top of the right door of the Rampart was written in iron characters in the ancient language, 'But when the promise of my Lord shall come to pass, he will turn it to dust; and the promise of my Lord is true'.*

We looked at the structure and (saw that) the greater part of it was striped, having alternate rows of yellow with the copper and of black with the iron.

In the mountain was dug the place in which the doors had been cast, and the place of the cauldrons in which the copper had been mixed, and the place in which the lead and copper had boiled. And there were cauldrons similar to brass, each having three handles to which chains and hooks were attached, by which the copper was raised to the top of the Wall.

On our asking, 'Have you seen anyone of Gog and Magog?' they answered that they had once seen a number on the mountain, who when a strong wind blew had been thrown down on to their own side. The size of the men (as appeared) to the eye was a span and a half.

The mountain on the outer side had no middle or foot (i. e., presumably, had no gradual slope), nor were there any plants, grass, or trees, or anything else upon it. It was a perpendicular, bare, and white mountain.

When we departed the guides took us to the territory of Khurāsān. (We came to a country of which) the king was called Al-Lub. Then we left that place and came to the place of a king called Tabānōyan who paid tribute. We stayed with him some days, and departed from that place, (journeying) until we reached Samarqand in eight months. We arrived at Isbijāb (Asfijāb), and crossed the River of Balkh (the Oxus). Then we went to Ushrūshana, and to Bukhārā, and Tirmiz. Then we reached Nīshāpūr.

Some of the men who had been with us had died. Those who had fallen ill on the journey out were twenty-two men. Those of them that died were buried in their clothes; and those who fell ill we left in villages. On the return fourteen men died, and we arrived at Nīshāpūr (only) fourteen men.

The garrison of the fortresses had provided us with sufficient food. Then we visited 'Abdu'llāh ben Tāhir, who gave me 8,000 dirhams and to every man that was with me 500 dirhams. He paid each horseman 5 dirhams a day, and every man on foot 3 dirhams. (Then we travelled) until we reached Rai. Of the mules which had been with us only 23 had survived. We arrived at Samarrā, and I came into the presence of Wāthiq, acquainted him with the story, and showed him the iron which I had scraped from the Rampart. He



*praised God, and ordered alms to be distributed, and gave every man 1,000 dinārs.*

*We reached the Rampart in sixteen months, and returned in twelve months and some days."*

Qudāma, from probably a Greek source, gives an account of Alexander's expedition to Tibet, China, the Turks of the plains, and the far north-east, where he builds the Rampart against a very numerous Turkish people who troubled the neighbouring countries by their invasions. The king of China tells him there is no booty to be taken there except *cattle* and *iron*, and that their country is a corner of the earth shut in by the Green Sea in the north, by which no one can pass, and by very high and inaccessible mountains on the west and south; that in fact they had no other issue than a pass as narrow as a strap, and that if this pass were closed they would not be able to get out, and the world would be delivered from their ravages.

Alexander consequently closes the pass by a *Wall*, and it is of this *Wall*, says Qudāma, that God speaks in the *Qur'ān*.

This grossly exaggerated account is of some interest as assigning the position of the *Rampart* to the far north-east, and also as stating *cattle* and *iron* to be the only valuable products of the country of Gog and Magog—cattle-grazing and horse-breeding, as a matter of fact, being the principal occupations of the Buriats of South, Yeniseisk and Transbaikalia, whilst iron is manufactured in the latter province. The significance of this will be appreciated when we have fully considered the position to which popular tradition probably assigned the Rampart, at all events in somewhat later times.

We may now proceed to compare Idrīsī's account with that of Ibn Khurdādbih.

In the 9th Part of the 6th Clime Idrīsī says:

*"Now the Rampart of Gog and Magog is a thing of which books have made mention, and which histories have successively confirmed. That which was related by Sallām the Interpreter has been narrated by 'Abdu'llāh the son of Khurdādbih in his book. Abū Naṣr Al-Jaiḥānī has written the same."*

Idrīsī then gives his account as based upon these two writers, and I presume that the parts which differ from Ibn Khurdādbih



are taken from Al-Jaiḥānī, whose work unfortunately is not extant.

Ibn Khurdādbih says the guides were given by the king of the Khazars; Idrīsī says by Filān-Shāh, the prince of Filān, a territory north of the Caucasus. (See Ibn Khurdādbih, De Goeje's edition, p. 124.)

Ibn Khurdādbih says they travelled 26 days before reaching the black, fetid land; Idrīsī says 27 days, and that they had passed the limits of the *Bashkir* country before reaching it. The *Bashkirs* were probably settled then about two degrees farther south than they are now, and occupied the land between about latitudes 50° and 52° N. Both Authors say that the travellers passed through this black, fetid land in ten days, but Ibn Khurdādbih says that they journeyed through the districts devastated by Gog and Magog twenty days, and Idrīsī says a month. Ibn Khurdādbih does not say how long they were after this in reaching the fortresses near the mountains, in an opening of which was the *Rampart*, but Idrīsī mentions six days.

Ibn Khurdādbih does not describe the governor of the city and territory where these fortresses were found, but Idrīsī mentions him as the *khāqān* or king of the *Adkash* Turks.

Idrīsī then relates how the people were taught the *precepts* of Islām and the *Qur'ān*. This is not mentioned by Ibn Khurdādbih.

Idrīsī now says that the travellers afterwards went out to see the *Rampart*, which was distant about a quarter of a mile from the city (of the *Adkash* Turks).

Ibn Khurdādbih, it may be remembered, says that from every one of those fortresses to the next was a distance of from one to two leagues; and that from them the travellers went to a city called *Īka* (or *Īga*), from which to the *Rampart* was a journey of three days. Also that between it and the *Rampart* were fortresses and villages till you reached the *Rampart* on the third day. Before the *Rampart* is reached there is, says Ibn Khurdādbih, a lofty mountain on which is a fortress (some MSS. have, "a smooth mountain on which is no verdure").

Ibn Khurdādbih says the interval between the two mountains is 200 cubits. Idrīsī says 150.

In the description of the *Rampart* and the fortresses Idrīsī does not differ much from Ibn Khurdādbih, except that in some parts he does not enter so much into detail.

He says nothing however of the *Qur'ānic* quotation in the ancient language.

But it is in the account of the return journey that the principal differences occur.

Ibn Khurdādbih says that on the way to Khurāsān they came first to a place the king of which was called Al-Lub, and then to a place where the king was called Ṭabānōyan. The remaining places mentioned, but not in the proper order, are Isbījāb (Asfījāb), Ustrūshana, Samarqand, Bukhārā, Tirmiz, Nishāpūr, Rai, and Samarrā.

Idrīsī says: „We went from those fortresses to Lakhmān, to Ghūrān, to Barsajān, to Ṭarān, to Samarqand, and then came to ‘Abdu’llāh ben Ṭāḥir (in Khurāsān). We stayed with him several days and then proceeded to Rai, and thence (home) to Samarrā.”

He gives, as Ibn Khurdādbih does, two years and four months as the time taken by the whole journey out and back.

We will enquire a little into De Goeje’s view as deduced more particularly from Ibn Khurdādbih’s relation. He finds reason to conclude that the legend arose from reports of the Great Wall of China, and that the journey of the Khalif’s envoys was to the Jasper Gate in that Wall.

I cannot myself see that the *data* support that view, nor, from more general considerations, do I think it can possibly be maintained.

The Khalif speaks of the *Rampart* as one “between ‘us’ and Gog and Magog”, and it is evident that “us” cannot possibly refer to the Chinese, for whose protection alone against the Hiung-Nu, the Manchurians, and the Mongols the *Wall of China* was built.

As regards the origin of the legend, the first portions of the *Great Wall* were certainly built in 326 B. C., only three years after the death of Alexander, but it is extremely unlikely that any accounts of China had reached Central Asia at that date, and I would suggest that the legend of Alexander’s *Rampart* must

have arisen soon after his time, and before China was known to Central Asia.

The greater part of the *Wall of China* was not built till 214—204 B. C., 109 years after Alexander's death, by which time the legend of the *Rampart* must have been widely spread.

Kiepert in his "*Ancient Geography*" says:

*"The extreme eastern district of Asia beyond the Indian coasts was known in the second century A. D. only just by name and through the researches of a single Greek sailor named Alexander. It was ruled over by the Sīrai (hence with some alteration the name Θίραι applied to the chief town of the interior), but inhabited in these southern coast-lands by a people called Aethiopians, probably a branch of the low-statured Australian negro race which was widely spread also in Further India and the Indian islands.*

*The northern half of China, which was civilised far earlier, became known to the Greeks under another name—it was therefore regarded as quite distinct from Sīnæ—and by a different route, that is, a land route. Its most valuable product, silk—which first reached the regions of the Oxus (not probably before the first century B. C.) by caravans through Central Asia—gave occasion for calling the land of its origin simply "Silk-land" Σηρικὴ (χώρα), the inhabitants Σήρες, and the capital Σήρα. Sera, as the terminating point of this traffic, was the easternmost town then known. It is represented by the modern Singan-fu, on the Wei-he, a tributary of the Hwang-ho."* Singan-fu, by the way, is the Khumdān of the Oriental geographers.

The above account is of course taken from a Greek point of view, but the statement that silk did not probably reach the regions of the Oxus before the first century B. C. is important.

Then as regards the expedition of Sallām, could that envoy have been ignorant of the fact that the length of the Wall of China considerably exceeds 1,500 miles? Yet he speaks of nothing but one fortified gate as the Rampart.

That popular opinion, in 842 A. D. at least, ascribed the position of the Rampart to the north or north-east seems evident to me from the fact that the expedition instead of proceeding towards North China, a little north of latitude 40° N. went in the first place due north to the Caucasus, and crossing the mountains must

have attained at least to latitude  $50^{\circ}$  N. before journeying east.

With regard to the black, fetid land, which De Goeje says "*is to be sought particularly near Lake Balkash*", Professor Kan, he continues, informs him that the smell arises from the dried up *asafetida* prevalent in the steppes of *Turkistan*. We may thus also find part of it most probably north of Lake Balkash, especially as Idrīsī speaks of the northern part of the fetid land as being in the 7th Part of the 7th or most northerly Clime.

That it is found east and south-east of the Sea of Aral appears from a *Supplement* to Baron de Meyendorff's "*Voyage d'Orenbourg à Boukhara fait en 1820*". He speaks of Ferula, which gives an inferior kind of *asafetida*, as the cause of the bad odour.

With regard to the blackness of the land Mr. Kennan in his "*Siberia*" speaks frequently of the visceous, black mud of the steppe land.

Both Authors mention people near the Rampart who spoke Arabic and Persian, and were Muslims. As regards the Arabic and Islām, this is not surprising, since Muslim propagandists came to farther Asia at even an earlier date, and Arabic is a necessary accompaniment of the religion. As regards the Persian we should remember that *Mānī* or *Manes* fled as far as the borders of China in the 3rd century A. D., and propagated his doctrines. Also that many Persians fled into farther Asia to avoid persecution at least as early as the 8th century A. D. This is confirmed by the *Orkhon inscriptions* of the 8th century A. D., some of which are in Persian.

Mr. A. L. Davids relates too that "a Chinese who travelled into the country of the Hoei-Hou, i. e., the Ouighours, (this should be I think, the Tughuzghuz) about 981 A. D. found in their capital some temples of the Moni, or priests of Pho-sse, i. e., Fārs in Persia, who were no doubt the followers of Manes and Zoroaster, whom persecution in their native country had driven into Tartary."

Notwithstanding this, these *Adkash* Turks were so far removed, as I hope to show, from the land of Islām that it is not improbable they were ignorant of the existence of a Commander of the Faithful.

The last place mentioned on the journey out by Ibn Khurdādbih—Idrīsī does not speak of it—is Ika, which De Goeje



calls the most important connecting link in this report (of the expedition).

At present we need only observe that though the name may be read Īga, De Goeje's assumption that it represents Īgū, the Chinese name of Khamil or Hami, is, so far as I know, not supported by any proof.

We need not say anything about the description of the Rampart except that the conclusion of it is quite improbable. That the builders' implements should have been kept in one of the fortresses for 1,166 years, and that the remainder of the bricks should not have been eaten away but only stuck together with rust is absolutely incredible.

It should be mentioned here that Al-Bīrūnī throws cold water on the whole story.

Sallām convicts himself again of untruth in the statement that on the *Rampart* was written a quotation from the Qur'ān "*in the ancient language*". The writing being from the *Qur'ān* could not have been older than the early part of the 8th century A. D., and Sallām is supposed to have read it in the early part of 843 A. D.

The first place mentioned on the return journey by Ibn Khurdādbih, but not by Idrīsī, is one of which the king was called Al-Lub.

De Goeje says: "*The place of which the king was called Al-Lub was presumably the capital of the country by Lob-Nor, which probably derived its name from the king.*"

This seems to me a little far-fetched. The country of Lob was a stretch of land extending obliquely from near the lake on which lies Qara-Shahr, the mediæval Chalish, to Lake Lob-Nor. The capital, Lob or Lop, lay a little to the north-east of the lake of the same name.

Now the second place mentioned on the return journey by Idrīsī is Ghaurān (? Ghūrān), which, according to De Goeje, was formerly the capital of the king of the Kharlukh Turks, and undoubtedly the town, he says, "*south of Lob-Nor called by the Chinese Liulan*". "*In fact*", continues De Goeje, "*the Kharlukhs then governed this district.*" If this be the case how is it

that there was a king called Al-Lub who governed part of the Kharlukh country just to the north of the Kharlukh capital?

The conclusion I wish to draw is that it is very doubtful whether the king called Al-Lub had any connection with the land and town of Lob by Lob-Nor. It is doubtful even if the name should be read Al-Lub; it might be read Al-Lab, or Al-Lib.

Though Ghūrān seems to have been in the Kharlukh country, I think there is no reason to believe it was near Lob-Nor, or identical with Liulan.

The next place, according to Ibn Khurdādbih, but not Idrīsī, is one whose king was called Ṭabānōyan. De Goeje assumes this place to be Upper Nūshajān, and then, wishing to identify it with Khoten, which was famous for its jaspers, he conjectures that the right reading should be Yūshajan, which he estimates to be from Yü-shi, Jasper-land.

Now, in the first place, I cannot see any reason for assuming that Nūshajān was the place whose king was called Ṭabānōyan. In the second place, it is extremely doubtful if Nūshajān (Yūshajān never occurs) is a correct transliteration of the name. The form Barsajān predominates in MSS. over that of Nūshajān, though not to a considerable extent. In my MS. copy of Jurjānī the form Barshaḥān occurs. This should no doubt be read Barsajān. It might be read Bursakhān, but not in this connection, Bursakhān being the name of a town near Bukhārā.

The Latin translators too of Idrīsī invariably transliterate Barsajān, and in addition to this, Barsajān is given in D'Anville's map to Voltaire's "*History of Russia*", and that too in a position where it should be according to the itineraries of Oriental geographers.

Then also there are two Nūshajāns, or Barsajāns—the Upper, and the Lower. Now if the Upper one be, as De Goeje conjectures, Yūshajān, which for the simple reason that it may be derived from Yü-shi, Jasper-land, is to be identified with Khoten, a place celebrated for *jaspers*, why should the Lower one also be called Yūshajān? Was it also famous for *jaspers*? The Lower town and district too were about twelve miles from

Tarāz, the Talas of Yule's map to Cathay, and therefore roughly speaking about 340 miles from Khoten.

Yāqūt, the compiler of a large gazetteer, certainly gives the form Nūshajān, but even if this, and not Barsajān, were the correct name, it is a far cry from Nūshajān to Yūshajān, and still a farther one from Yūshajān to Khoten.

In addition to this the position of the Upper town and district is as clearly defined by the Oriental geographers as any place ever is.

Both Ibn Khurdādbih and Idrīsī state it to be six days' journey from Aṭās, and Idrīsī says the journey is through the land of the Turks. Now in D'Anville's map Aṭās is placed in about latitude  $41^{\circ} 56'$ , and longitude  $73^{\circ}$ , whilst Barsajān is placed in about latitude  $42^{\circ} 38'$ , and longitude  $76^{\circ} 15'$ . The distance between them is about 120 miles, which at the rate of 20 miles a day would make a journey of six days.

Aṭās, says Idrīsī, is "*on a lofty mountain fortified against the Turks*".

It was on the north-east of Farghāna near the frontier of Chinese Turkistan. Upper Barsajān, according to Idrīsī, "*in the land of the Turks*", was in a lofty position on the mountains near the western extremity of Lake Issik-Köl. Lower Barsajān was in about latitude  $43^{\circ} 10'$ , and longitude about  $75^{\circ} 2'$ , as being 12 miles from Tarāz (Yule's *Talas*), which was in latitude  $43^{\circ} 8'$ , and in longitude  $74^{\circ} 52'$ . It was situated near the banks of the *lower Chin river*, and on much lower ground than Upper Barsajān, from which circumstance, evidently, came the name of *Lower* as opposed to *Upper*. The distance between the two places was about 67 miles. Barsajān, it should be added, is the third place mentioned by Idrīsī in the return journey of Sallām's expedition. Ibn Khurdādbih does not mention either Barsajān or Nūshajān.

We may add to the above that Sallām's guides must have been amazingly incapable if they took him to the next place mentioned, Isbijāb, *via* Khoten, 250 miles south of the river Tarim, when their obvious course, if De Goeje's thesis were correct, lay along the north of that river.

In Le Strange's "*Lands of the Eastern Caliphate*" Tarāz occurs in about latitude  $42^{\circ} 37' 30''$  and longitude  $71^{\circ} 12'$ . The

latitude corresponds nearly with that quoted above, namely  $43^{\circ} 8'$ . The difference in the longitude is immaterial to the subject under discussion.

The next place mentioned by Ibn Khurdādbih, but not by Idrīsī, is Isbījāb, which Yāqūt spells Asfijāb. This place was about 50 miles north-west of Tashkent, and a little south of the river Jaxartes.

Then, if the right order be substituted for Ibn Khurdādbih's enumeration, comes Usrūshana, which was about 112 miles south-west of Tashkent, and 100 miles north-west of Samarqand. Then would come Samarqand, and afterwards Bukhārā. The Oxus was crossed at Tirmiz about 40 miles north-east of Balkh. Then the travellers reached Nishāpūr in Khurāsān, and visited the famous Ṭāhiride, 'Abdu'llāh ben Ṭāhir, the governor of that province. They then crossed Persia to Rai, and ultimately reached Samarrā after a journey, out and back, of two years and four months.

Of all these places only Samarqand, and, by implication, Khurāsān are mentioned by Idrīsī, who enumerates other towns.

With a view to such identifications as may seem possible we will now examine more particularly Idrīsī's geography, and afterwards his account of the expedition.

We have first to draw particular attention to the fact that Idrīsī's 5th Clime extends much farther north than Jurjānī's. It should also be borne in mind that no part of China is included in Idrīsī's 5th Clime, though places in Europe as far south as part of North China are found in it.

In the 8th Part of the 5th Clime Idrīsī speaks of a river which he calls the Rudha, in which I think we may recognize the Ural, since he also speaks in connection with it of a river Margha, that from the description of its source, which accords precisely with a delineation given in Baron de Meyendorff's map, is most probably the Īlāq, a tributary of the Ural. The former rises in about latitude  $54^{\circ} 22'$ , the latter in about  $49^{\circ} 24'$ .

These conjectures are supported by the fact that the Magog and the Bashkir country which enters also into this 8th Part of the 5th Clime extended at that time from about latitude  $50^{\circ}$  to  $52^{\circ}$ .



In the 9th Part of the 5th Clime Idrīsī speaks of Gog and of the adjacent countries:

The land of the Kaimāk Turks, of whom the Qipchāqs were a branch, would seem to have occupied a considerable part of that of the present Kirghiz, and to have extended from Lake Chakal north-east of the Sea of Aral to at least the Altai Range. Then, according to him, came the Adkash Turks, to whose land were contiguous the mountains which shut in Gog and Magog. The Adkash people must, I think, have occupied the slopes of the Sayan Mountains east of the Yenisei River as far as the east of Lake Kosso-Köl, which I conjecture to be the lake described by Idrīsī under the name Tahāma.

Tahāma, he says, is south of the Adkash country and is 250 miles in circuit. Kosso-Köl is not far short of this if it be measured with all its sinuosities.

About five miles east of this lake is Mount Jardā, steep, smooth, and bare. The name "Jardā", by the way, means simply "*smooth or bare*". This is no doubt the mountain alluded to in some MSS. of Ibn Khurdādbih as "*a smooth mountain on which was no verdure*".

To the north of the Adkash land, says Idrīsī, is a big mountain chain called Faraan extending from west to east the length of a journey of about 18 days. This, as previously remarked, would give a length of about 300 miles, which is that of the Sayan Range.

"From Jardā to the Kokaya Range, the mountains which enclose Gog and Magog, is a journey of seven days." This would make about 112 miles, which would take us to a part of the mountains south of Lake Baikal, where, I think Idrīsī imagined the *Rampart* to be. A mountainous arc extends from Behring Strait south-west to the Transbaikal plateau, and is continued north-west by ranges on the right bank of the Yenisei, one of which, the Pitski, crosses that river not far from the mouth of the Stony Tunguska, and ends in low hills at some distance south of the Gulf of Tas.

The mountains supposed to enclose Gog and Magog were, I think, the part of the arc which extends from the extreme north of the Yablonoi Range south-west to about latitude 50°, south of Lake Baikal; then north-west to the extreme south-west part

of that lake, and then north-east along the west shore of the lake. Thus the land of Gog and Magog would include at least all the territory from some distance north of the Vitim Plateau to the south of the Transbaikal, extending to the east at least as far as the Yablonoi Range. The *Rampart*, we are led to suppose, was thought to be in some part of these mountains south of Lake Baikal about 112 miles from Lake Kosso-Köl.

The climate of the Transbaikal being severe there is snow on many of the mountains for a considerable part of the year.

Mr. Kennan in his "*Siberia*" writes that in September the peaks of Tunka situated on the frontier of Mongolia near the southern end of Lake Baikal were crowned with snow. The vapour which Idrīsī says covered the summits is explained by Mr. Kennan's description of the fogs which emanate from Lake Baikal.

Idrīsī's statement that the Kokaya Mountains are always covered with snow and mists is very probably an exaggeration, as he can scarcely, I think, have known that region except by travellers' reports. Possibly his knowledge was derived from Jaiḥānī's account of the expedition of Sallām, who set out in January, and must have arrived there at a cold time of year.

The 10th Part of the 5th Clime brings us to the east part of the land of Gog and Magog, and the Encompassing Ocean, i. e., as I take it, the Japan Sea at the more westerly boundary to which it was then supposed to extend.

The report of the pigmy stature of the Magog people, of which Idrīsī speaks here, may possibly have arisen from the occasional sight of Japanese who might have wandered into those regions. The people covered with hair may possibly have been Aīnus from Sakhalin.

We must now endeavour to explain Idrīsī's account of the 8th Part of the 6th Clime. We shall have for clearness to repeat parts of what has been said before.

He first speaks of the black, fetid land. This part of it being in the 8th Part of the Clime would be north-west and west of Lake Balkash.

Then comes the land of Samriq or Samariq, i. e., as I take it, the land of the Kharlukh Turks, which extended approximately

from about  $71^{\circ}$  to  $85^{\circ}$  east longitude, and from the Tien Shan Mountains to Lake Balkash, and the south of the Tarbagatai Range. Of the towns mentioned only three are described, namely, Lakhmān, Danbaha, and Jurmān.

The Sisian territory, also spoken of, is mentioned in another part of the Work as a portion of the Kaimāk country. The Sisian territory must from descriptions given in other parts of the Work have occupied part of North Zungaria, and the present Kalmuk country up to about latitude  $50^{\circ}$  N. The name might possibly have some connection with that of Lake Zaizan which lies a little to the north-west.

Idrīsī speaks of the Sisian territory as the demolished regions which the people of Gog and Magog destroyed; and since he describes the *Rampart* as in the next or 9th Part of this Clime, it must have lain east of the Sisian territory. But before reaching the land of Gog and Magog comes the land of the Adkash Turks, who must therefore have occupied the regions south of the Sayan Mountains. The land of Gog and Magog must therefore have lain to the east of these mountains.

Idrīsī then speaks of the town Lakhmān as situated on the mountains Sunia near the source of a great river, which issuing from within the mountains, and passing through a narrow part, which he has described, runs out beyond the mountains to a very great lake. Now there is no very great lake in those regions except Balkash.

Also the great river which flows into it must be the Ili, since this is the only great river which flows into Lake Balkash. The course of the Ili too exactly answers the description given by Idrīsī.

He afterwards says: Vessels proceed from Danbaha to the lake, and thence to the town of Jurmān against the current. From this, Danbaha would appear to have been a town on some smaller river which flows into the lake, and Jurmān a town on the Ili. I am led to think this mostly from the study of the Catalan map of 1375 A. D., which places Jurmān (spelled Jorman) on a river the source of which is not far from Camull, i. e., Khamil or Hami. The map is terribly distorted and contracted, and names the river the Edil, i. e., probably, the Etel or Volga,

here apparently the Kama, a tributary of the Volga, which was considered by Mediæval and Oriental geographers as the upper course of that river.

To sum up then, Lakhmān was near the source of the Ili, Jurmān some place on its course, and Danbaha upon another river flowing into Lake Balkash.

The 10th or extreme east Part of the 6th Clime contains also a portion of the land of Gog and Magog.

The 9th Part of the 7th or most northerly Clime contains again a portion of the more distant land of Gog and Magog, and a portion of the Pitchy Sea, in the extreme eastern part of it, which, says Idrīsī, is dark. By this is meant again that part of the Encompassing Ocean now called the Japan Sea.

The fact that the extreme east of this 9th Part of the 7th Clime and the whole of the 10th Part are occupied only by the eastern part of the Encompassing Ocean leads one to infer that Idrīsī had the same idea of the boundary of the land in this north-eastern part of the territory of Gog and Magog as that shown in the Catalan map of 1375 A. D.

The preceding geographical explanations will assist us greatly in our attempt to follow the route of the travellers to and from the *Rampart*.

They set out from Samarrā, north of Baghdad, in January 842 A. D., proceeded first to Tiflis, and then, crossing the Caucasus, went on to Sarīr, the ancient Albania, north of that range. From there they went to the country of the Alans, neighbours of the Albanians, and thence to Fīlān-Shāh, also a neighbouring prince. From him they went to the king of the Khazars, north of the Caspian, and were furnished with guides by him. Then passing through the Bashkir territory they crossed the black and fetid land of the Kirghiz Steppe, and afterwards reached the regions which had formerly been devastated by Gog and Magog, i. e., the land of Sisian, the present Kalmuk country, which extends up to about latitude 50° N.

They then reached the fortifications of the Adkash Turks not far west of the mountains in which was the *Rampart*. Ibn Khurdādbih speaks, as before mentioned, of a town called Īka or Īga, which they reached not long before arriving at the *Rampart*,



and, as before remarked, De Goeje surmises this to be Īgū, the Chinese name of Khamil or Hami. But since there is a river called Aika or Īga that flows from Lake Kosso-Köl into the Selenga, which the travellers must now have reached, I prefer to assume that there was a town and district also of the same name to distorting the name Īka or Īga into Īgū. This town and district, according to Ibn Khurdādbih were 40 miles round. (See D'Anville's map in Voltaire's "*History of Russia*".)

The first place mentioned by Ibn Khurdādbih in the return journey is one of which the king was called Al-Lub.

De Goeje identifies this name with the ancient town of Lob, which was north of Lob-Nor, but this, as before explained, seems to be mere conjecture.

The next place mentioned by Ibn Khurdādbih is that whose king was called Ṭabānōyan. I cannot at all agree with De Goeje's conjectures as to this place, and must leave it as a mystery.

The remaining places mentioned are not of much significance as regards either De Goeje's view or mine.

Ibn Khurdādbih enumerates Isbījāb (Asfijāb), about 50 miles north-west of Tashkent; Ushrūshana, about 112 miles south-west of Tashkent; Samarqand; Bukhārā; Tirmiz, on the *Oxus*; Nishāpūr; Rai; and Samarrā.

Idrisī names Lakhmān, in the Kharlukh country, near the source of the Ili; Ghūrān, also possibly in the Kharlukh country; Barsajān in about latitude  $42^{\circ}38'$ , and longitude  $76^{\circ}15'$ , to the east of Farghāna; Tarān, in Farghāna; Samarqand; Khurāsān; Rai; and Samarrā.

A few words may be added respecting the probabilities of the case. From a careful consideration of the various authorities I have been led to think that, except perhaps in very early times, the position of the Rampart was ascribed by legend to the far north-east. From a careful comparison too of the Oriental geographers and the study of Sallām's expedition I have come to the conclusion that it was supposed to be somewhere not far south of Lake Baikal. But objections may certainly be raised that the mountains south of Lake Baikal are not very high, that no single barrier would suffice to shut in hostile tribes, and that a way was open to them by the Selenga.

But then after all one might ask, where are there any mountains, except perhaps the Caucasus, that could possibly fulfil the requirements of those supposed to shut in Gog and Magog?

Even the Altai and Khangai could not do so, and of course the mountains north of Koko-Nor are not in a position to be considered.

We must take it then, I think, that except perhaps in very early times we have to deal with nothing but a legend which could not bear close investigation, and for which certainly we could find no substantial basis. The regions in question were probably known only by rather vague reports, and the descriptions are far from clear. It is certain, however, that the Khalif Wāthiq, who was of an enquiring and credulous turn of mind,—witness the expedition he sent out also to find the *Cave of the Seven Sleepers*,—fully believed in the existence of the Rampart. It is evident also from the magnitude and character of the equipment he prepared that he thought it to be at a great distance and in a very cold country.

It is quite possible too that Sallām also believed in the popular legend, and that being guided to a fortification thousands of miles distant in the far north-east, and told it was the *Rampart*, he was led to believe the statement.

If he had examined the mountains there more particularly, or, in fact, any other mountains to which he might have been guided, he would most probably have been disabused.

It is interesting to note in connection with this enquiry that, as Mr. A. L. Davids says, "*the Chinese annals, and the most ancient accounts of the Turks themselves, place the original seat of the Turkish race in the neighbourhood of the Toulā and Selīngā. The origin of the Turkish race*", he says, "*is ascribed by most of the Muhammadan writers to a son of Japhet named Turk, to whom they assign the rank of primogeniture among the children of that patriarch.*"

\* \* \*

*After the death of Japhet we are told that the knowledge and attainments of Turk rendered him the superior of his brethren, and he was universally acknowledged as sovereign over all the countries which*

*their families inhabited. Turk being thus situated, turned his mind towards founding a seat suited to the grandeur of his empire, and made the tour of his dominions in order to select a place adapted to his purpose. He at length discovered a beautiful valley on the banks of a lake encompassed by mountains, and being pleased with the situation, he built a city of wood and earth. The place in which this city was built, our authors tell us, was called by the Chinese and Turks Selinga."*

It is rather curious that at the present day there is a village on the Selenga named Selenginsk.

We will conclude with a few words about the famous legendary hero Oghuz, who is said to have been the 8th descendant of Turk, and to have been born in 2824 B. C. Oghuz is said to have been in his cradle a believer in the Unity of the Deity. He was, so it was reported, a mighty invader and conqueror, and the bestower of names upon almost all the other Turkish tribes. The first among these to receive a name were a party of his adherents amongst the Oghuz Turks, who assisted him against those who still continued idolaters. They are said to have received the name Ūighūr from their conforming with him in the belief in one God, Ūighūr signifying "Conformist".

As the Ūighūr Turks through the terror excited by their incursions are supposed to have given rise to the word "ogre", so it is not impossible that some very ancient invaders of western lands, represented by the fabulous hero Oghuz, may have given rise to the legend of Gog and Magog, which of course originated long before the legend of the *Rampart* of Alexander, and found expression at last in the words of Ezekiel.

C. E. WILSON

## INTRODUCTION TO MO-TZU (PHILOSOPHER MO)

By Z. L. YIH

The period in which Mo-tzu (also known as Mo-ti, the last character being his name) lived is a topic of controversy among Chinese scholars. Nevertheless, from the evidence of all the sources available it is concluded that he lived somewhere between 500—416 B. C. and was a contemporary of the grandson of Confucius.

Doubt is also expressed as to where he was born. However, most scholars agree that he was a native of the state of Lu (in modern Shan-tung), although a few still entertain the notion that he was a native of the state of Sung (in modern Ho-nan), where he held at one time a petty government post.

If the time and place in connection with his birth have not been definitely fixed, the opinions about the authorship of his works is equally various. The works are generally considered to have been written by Mo-ti himself. Some scholars, however, attribute them to his disciples while others observe that some chapters were written by writers of a much later period.

The works themselves originally consisted of 71 chapters, of which 18 are now missing. Mention should be made here that in many instances, we find 3 chapters on the same subject, like that on "Mutual Love" and "Condemning Aggression", to mention the two most famous subjects. To be precise, 38 subjects are discussed in 53 chapters. The more familiar subjects will be referred to later, when occasion requires.

In spite of Mo-ti's high intellect, the book bearing his name has not been seriously studied owing to the Confucianists' violent attack on the teaching contained in "Mutual Love" notably by Mencius, who is to Confucianism what St. Paul is to Christianity,



and in whose opinion Mo-ti's teaching would lead men to the state of the lower animals. Every orthodox Confucianist who is taught to take moderation as a virtue, condemns Mo-ti's extreme doctrine as heresy. The great difficulty in reading the book, despite of many commentaries, further increases the chance of its being neglected.

This article, as the title suggests, is to afford a very general survey of the book, to lay emphasis on the essential points and thereby to reveal some traits of his complex and benevolent character. The writer's method is like that of a journalist reviewing a newly-published book but with this difference: whereas the reviewer usually follows the order of the book to be reviewed, the writer in the present instance has to divert from this conventional procedure in order to relate the philosopher's teachings according to the degree of their importance.

With the increasing popularity of Chinese philosophy and the feverish effort on the part of humanity to check the ambitious designs of aggressive powers, the time seems to favour the reception of Mo-ti's teaching which, if not capable of counteracting the prevailing militarism, at least furnishes a new chapter in the history of philosophy.

To give the facts in more concise statements, many passages have been entirely rewritten, even when they are direct quotations: the long and loose originals may have their own literary beauty; but they will, if literally translated, only render the reading very tedious, and thus defeat their propose. The sense of proportion necessitates quoting long passages from the chapters on "Mutual Love" and "Condemning Aggression", while other chapters will find a very general treatment.

The text of "Mutual Love" is overflowing with eloquence. It commences like this:—"It is the business of the sage to govern the world. In order to avoid disorder, he must ascertain its cause, and failing in this, he cannot govern just as a doctor must diagnose his patient's disease before he can effect a cure. What is the cause of disorder? The answer is that the people do not love one another." Describing the effects of an absence of mutual love, it continues:—"The son loves himself, but not his father, so he wrongs his father in order to benefit himself; the young brother loves himself, but not his elder brother, so he wrongs

his elder brother in order to benefit himself; the minister loves himself, but not his king, so he wrongs his king in order to benefit himself. On the other hand, the father, the elder brother and the king adopt the same selfish attitude and benefit themselves at the cost of their dependants. The prince loves his country, but not other countries, so he invades them; from the same cause, the leader of a family robs other families, and one private person harms other persons. The strong victimize the weak; the rich insult the poor; the noble despise the humble; the cunning deceive the simpleminded." Mo-tzu observes that the remedy against this state of affairs is "Mutual Love" and "Mutual benefit". To carry out this principle then, "Every man should look upon another man's country as his own country, another man's family as his own family, and another man's person as his own person." He goes on to describe, as the result of the people carrying out such teaching the ideal state where the above-mentioned incidents would not occur. And refuting the imagined impracticability of it he says: "Difficult are the tasks of attacking cities and fighting in war there and of running the risk of being killed for gaining renown; yet they can be accomplished, if the king desires. Mutual love and mutual benefit are different matters: he who loves will be loved; he who benefits will be benefitted; he who hates will be hated; he who harms will be harmed. Where is the difficulty of putting mutual love into practice?" The influence of a king over his subjects is illustrated by historical facts. An ancient king liked to see small waists. On account of this, his ministers went so far as to take less food and to have tight belts in order to exhibit their shapely waists. Another ancient king loved brave soldiers. On one occasion, a fire broke out on a ship and the king, in order to test the bravery of his soldiers, beat the drum himself and made believe that all his treasures were on board the ship. As a result, the soldiers rushed to the fire without hesitation and more than 100 perished. Mo-ti concludes: "As the king does not take mutual love to be the principle of government, so the people do not practise it."

In "Condemning Aggression", reference is made to the popular sense of justice — the magnitude of a crime is proportionate to the extent of damage done. But the greatest crime, that of in-

vasion, was not recognized as such. He resorts to the rhetorical climax to put forward his views:—"A man who enters the orchard of another man and steals the peaches and plums is condemned by all, and will be punished, if caught, by the authorities, because he benefits himself by wronging his fellow-man. The man stealing fowls, dogs and pigs commits greater crime than the stealer of fruit: as he wrongs his victim more, his crime is greater. The crime of a man who enters a farm and steals horses and cows is greater than that of a thief of smaller animals, because he wrongs his victim comparatively more. The crime of a murderer who kills an innocent man and steals his victim's clothes and weapons is greater than that of the thief stealing horses and cows, because he wrongs his victim still more. Thus, the more a criminal wrongs his victim, the greater is his crime. On this point opinion is not divided. But the greatest crime, that of invading a state is not condemned as such, but, on the contrary, is regarded as right." Furnishing two analogies to demonstrate this strange view, he continues: "If when a man sees a little spot of black, he calls it black, but when he sees a large mass of it, he calls it white. It proves that he is incapable of distinguishing black from white. Suppose a man tasting a little bitterness calls it bitter, but when he tastes it in a concentrated dose, he calls it sweet. This would prove that he cannot distinguish between bitter and sweet. When people condemn small wrongdoings as crimes, but regard the greatest crime, invasion, as right, it proves their confusion with regard to the distinction between right and wrong." History proves the undesirability of war: "Thousands of small states have been reduced into four great states through the operations of war. A doctor's medicines which have killed thousands, but cured only four patients, cannot be pronounced as beneficial." He also refers to the fact that the time which might have been productively used was wasted by all classes, from the king to the peasant, and that inevitable miseries and wholesale massacres were the consequences of war.

Mo-ti's sincere belief in what he preached may be gathered from the following narration. The king of the state of Lu encouraged by a new invention of a long ladder for besieging purposes, prepared to invade the state of Sung. The philosopher undertook a two days'

walk in order to approach the adventurous ruler and the inventor and succeeded in persuading them to drop their scheme, so that the intended war was prevented.

He condemned Confucianism as much as the Confucianists condemned his own teachings. In "Condemning Confucianists" he said: "There are four Confucianist teachings which will ruin the world. With regard to Heaven and spirits they are agnostic: that must ruin the world. Their expensive funerals that waste money, and their long terms of mourning combined with elaborate ceremonies necessitating the people remaining in a state of inactivity: that must ruin the world. They teach music and singing: that must ruin the world. They believe in fate—that man cannot alter by his effort what is predestinated. Relying on fate, the higher class will not govern, and the lower class will not work: that must ruin the world."

That he and the Confucianists took different points of view of the same thing may be noticed from just one example. Once he asked a Confucianist what music was for, and received the answer that music was for the sake of music. He remarked: "You have not answered me. If I ask you what a house is for, and you answer that a house is to protect people from cold in winter and from heat in summer and to separate men from women, then you have given an appropriate answer to my question. Your answer, 'music is for the sake of music', to my question: 'what is music for?' is no better than the answer: 'a house is for the sake of a house' would be to the question: 'what is a house for?'"

Taking utility as the ultimate purpose of all things, he unhesitatingly condemns music, which he thought served no practical purpose. In "Condemning Music" four reasons are given. 1. It involves a great waste of money. 2. It cannot save the people from poverty. 3. It cannot give protection to the country. 4. It would make people incline to luxurious tastes. It should be remembered that the term "Music" has here a much wider application than that generally understood. The term is applied to engravings, delicious food and beautiful houses. In fact it means all sorts of luxuries, arts and pleasure-seeking. Strange as it seems, the Chinese character for "Music" and that for "Pleasure" are identical.

The incident related in the following also illustrates Mo-ti's utilitarian tendency. On one occasion, when Kung-shu-pan (the



inventor of the long ladders referred to before) had been flying for 3 days a kite of his own making and was very obviously satisfied with his cleverness, Mo-ti remarked: "Your kite is not so good as my wagon. To carry about 500 pounds by means of a few inches of wood is a worth achievement. To be useful to man is clever; not to be useful to man is stupid."

He believed in Heaven and the Spirits. "Heaven punishes the wicked and rewards the virtuous." "All sorts of wrong doing are noticed by the spirits." He denies fate which he thinks would make people lazy. "Trusting to fate, all classes will neglect their duties; the result will be the chaos of the world."

He was as resolute and optimistic as practical. Once a friend approached him, asking why he alone practised righteousness, while all other people committed iniquities. He replied: "If out of ten persons one ploughs and nine are idle, then the only worker must work the harder. You ought to encourage me instead of discouraging."

The following quotation demonstrates the fact that he possessed the rare practical virtue of adapting himself to his environment. "On entering a state, one should serve according to the circumstances. When the state is in disorder, one should preach "To respect the Virtuous" and "To effect Unity"; when the state is poor, one should preach "Frugality" and "Simple Funeral"; when the state practises dissipation, one should preach "Condemning Music" and "Denying Fate"; when the state is aggressive and indulges in territorial aggrandizement, one should preach "Mutual Love" and "Condemning Aggression". The words within the quotation marks are the heading of the chapters in Mo-ti's book.

Subjects which in modern science would be classified under Logic are also touched upon. For instances, dealing with direct inference, valid or invalid. Mo-ti says: "A white horse is a horse; to ride a white horse is to ride a horse. A slave is a man; to love a slave is to love a man." "Robbers are men; to love robbers is not to love men; no-robbers are not no-men".

Several chapters were written on "Vairous Defensive Methods". There are 5 cases in which a city cannot be defended: 1. a large city with small population, 2. a small city with large population, 3. a large population with insufficient food, 4. a city far from the

market and 5. an accumulation of wealth outside the city and the rich people inside.

Having read through this general introduction, one must be impressed by Mo-ti's encyclopaedic knowledge. It is remarkable that he even attempted to treat subjects which are now treated under Logic. Some of his teachings, for instance those in "Condemning Music," appear to be rather ridiculous to people of to-day. But, in consideration of the fact that he moved in primitive society where the absence of productive labour, such as ploughing and weaving by even a small section of the population would have seriously hampered the supply of the necessities of life of so small a state, his utterance was not so superfluous as it may seem to modern mind under entirely different conditions. The fact that the book was written more than 2000 years ago makes one wonder how little progress, if any, civilization has been making since that time.

The great amount of destruction caused by the late war induces people to promote international understanding by various means and thereby to minimize the chance of a re-occurrence of the disastrous conflict. Those who are not behind the time take an actual and active part in these endeavours with a view to establishing a new and better world. In a favourable atmosphere like this, one is tempted to introduce an ancient philosophy of such a deep humanitarian nature to those not polluted by militarism, not only to stimulate academic interest but also to contribute to the good cause of fostering international harmony. In this spirit this sketch is written and presented.

Z. L. YIH

## MISCELLANIES — MISZELLEN

### ÜBER DEN AUFBAU DES PĀTIKASUTTANTA.

#### I. Der Pālītext (Dīghanikāya XXIV)

VON FRIEDRICH WELLER.

Nur wenigen Texten des Palikanons hat sich die Paliforschung mit solchem Nachdruck und Eifer zugewandt, wie dem Dīghanikāya. Neben einer Reihe Abhandlungen, die ihn einzig zum Gegenstande haben, haben zwei unserer besten Pālīkenner eine ganze oder teilweise Übersetzung des Werkes geliefert. Forschungsobjekt ist in allen diesen Fällen das Werk als Ganzes.

Trotz aller dieser Arbeit ist es bis jetzt noch nicht gelungen, abschließende Ergebnisse zu gewinnen. Die Auffassung, die Rhys Davids vom D., seiner Entstehung und seinem Werte hat, steht der R. O. Frankes unvermittelt gegenüber. Ziel weiterer Forschung kann es hier zunächst nur sein, auf anderem Wege zu versuchen, Maßstäbe zu gewinnen, an denen es möglich ist, den Wahrheitsgehalt in den Ergebnissen, die Rhys Davids und R. O. Franke vorgetragen haben, festzustellen. Da sich beide Auffassungen gegenseitig ausschließen, so ist entweder eine falsch und die andere richtig, oder es enthält jede nur ein Teil Wahres und dann auch ein Teil Falsches.

Hier auf sicheren Boden zu kommen, scheint mir um so notwendiger zu sein, als ja der D. — wenn ich der allgemeinen Annahme folge — zum allerältesten im Kanon gehört. Es scheint mir dabei erwünscht zu sein, einem bisher nicht begangenen Wege zu folgen, denn das bietet die erste Aussicht, unabhängige Urteile zu gewinnen. Ich stelle deshalb in den Mittelpunkt der Arbeit nicht den D. als Ganzes, sondern das einzelne Suttanta und untersuche dies innerhalb der Grenzen, die ihm durch seinen Anfang und sein Ende gesteckt sind. Ich untersuche dieses Ganze zunächst ohne jede Rücksicht auf seine Umgebung im D. oder auf sonstige stoffliche oder anderweite Zusammenhänge mit anderen Stellen des Kanons. Bestehen solche Zusammenhänge, so werden sie sich bei einiger Aufmerksamkeit leicht bemerken lassen im Maße, wie die Arbeit fortschreitet. Ich versuche bei meiner Arbeit durch das Mittel des Ausschlusses das Wahrscheinlichere vom Unwahrscheinlicheren zu trennen.

Diese Art, die Untersuchung vorzunehmen, wird weder durch Rhys Davids' noch durch R. O. Frankes Auffassung vom D. unmöglich gemacht. Vom einen Standpunkte aus ist das, was ich untersuche, eine Lehrrede Buddhas, vom andern aus ein einzelnes Kapitel eines schriftstellerischen Werkes, das eine wie das andere kann man für sich betrachten.

Es kann dabei hier am Beginne meiner Arbeit nicht meine Aufgabe sein, zu Rhys Davids' und R. O. Frankes Auffassungen vom D. Stellung zu nehmen, da sich das nur an Hand der Ergebnisse ermöglichen läßt, die die Durcharbeitung aller Suttantas des D. zeitigt. Es liegt mir hier nur ob, zuzusehen, ob das zu Recht besteht, was für das der Untersuchung vorliegende Pāṭikasuttanta geeignet sein könnte, eine Beschränkung der Bewegungsfreiheit für die Untersuchung nach sich zu ziehen.

In Betracht kommt hier Rhys Davids' gewichtiges Urteil. Er handelt S. B. B. IV, S. 2 über das Wunder und seine Auffassung bei den Buddhisten und führt dabei die bekannte Vorschrift aus dem Vinaya an, nach der es den Mönchen verboten war, vor den Laien Wunder übernatürlicher Kraft (iddhi) auszuführen, sie machten sich denn eines dukkaṭa schuldig. Rhys Davids meint weiter, unser Suttanta könne in der Gemeinde kaum angekommen sein, nachdem man diese Regel in der Gemeinde als rechtskräftig und bindend anerkannt hätte. Der Ausdruck dukkaṭa wiese die Vorschrift des Vinaya in die dritte und letzte Schicht der Entwicklung des Vinaya, zwei bis drei Generationen wären wenigstens vergangen, ehe dieser Zeitpunkt erreicht worden wäre, Rhys Davids meint also schließen zu müssen, unser Pāṭikasuttanta, in dem das Wundertun eine große Rolle spielt, müsse vor — sagen wir rund — 100 nach Buddha entstanden sein. (Auch ist S. B. B. II, XIX zu vergleichen, wo sich Rhys Davids dahin ausspricht, daß die vier großen Nikāyas ihre abschließende Form erst ungefähr 50 n. Buddha erhalten haben können.) Soweit die Beweisführung für unser Suttanta in Frage kommt, kann ich sie nicht als zwingend anerkennen. Ich will hier nicht dabei verweilen, daß Oldenberg in seiner Einleitung zur Ausgabe des *Vinaya* XXIV, auf Grund ebenfalls von Vergleichung des Vinaya mit stilistischen Eigentümlichkeiten der Suttantas zu einem etwas andern Ergebnis gekommen ist, der zeitliche Unterschied zwischen Rhys Davids' und Oldenbergs Ansatz bliebe immerhin unbedeutend genug. Mich will aber bedünken, daß Rhys Davids selbst den Boden, auf dem seine Beweisführung steht, auflockert, wenn er weiterhin schreibt: „*Aber es gab da eine Zahl Individuen, die es für erbaulich erachteten, Buddha und seinen berühmtesten Schülern die Kraft der Magie zuzuschreiben, und dies in immer höherem Grade.*“

Und diese Entwicklung soll dann durch eine Bestimmung des Vinaya aufgehoben worden sein? Denn das setzen doch Rhys Davids' Worte mehr oder minder voraus, ja, wenn man die Worte, daß in der Zeit nach dieser Bestimmung solche Wundergeschichten kaum hätten aufkommen dürfen, ganz streng nimmt, so hätte eigentlich eine Entwicklung zu vielem, was im Mahāyāna und gar im Tantrasystem wesentlich ist, überhaupt kaum stattfinden dürfen. Das Leben richtet sich sonst in seiner Entwicklung nicht nach Gesetzesparagrafen, und ich möchte doch die Frage erheben, ob wir denn die alte Gemeinde so weit kennen, daß wir im Einzelfalle ermessen können, wieweit eine Bestimmung des Vinaya — auch wenn sie verpflichtend war — sich ins Leben umsetzte. Stimmen die Predigten unserer mittelalterlichen Mönche immer mit ihrem Ordensstatut und ihrer Mönchszucht zusammen, gehen die Predigten unserer heutigen Geistlichen immer mit dem Dogma ganz Hand in Hand? Wenn das nicht durch gleiche stilistische Eigentümlichkeiten möglich ist — ein Suttanta nach einem Verbote des Vinaya zeitlich festzulegen, halte ich für nicht angängig,







1	2	3	4	5	6	7	8	9
								8
								9
								10
								11
								12
								13
								14

ja hingehen und K. über sein Geschick befragen, der würde es ihm mitteilen.

S. geht zu K. und fordert ihn auf, so zu leben, daß B.s Prophezeiung zuschanden werde. K. widerfährt indessen in allem, wie B. vorausgesagt.

S. hört das, geht zum gestorbenen K., befragt ihn über sein Geschick. Die Antwort stimmt mit der Voraussage B.s.

S. kommt zu B. Dieser fragt ihn, ob es mit K. eingetroffen, wie er prophezeit. S. muß das zugeben. Auch muß er bekennen, daß B. damit ein übermenschliches Wunderwerk getan hat. Trotzdem sagt er, B. täte keine. Ungeachtet dieser Vorhaltung verließ S. Gesetz und Zucht des B.

B. erzählt dem Bhaggava, was sich zwischen ihm, S. und dem Nacktläufer Kandamasuka zugetragen, der in Vesālī, im Vajjigāma großen Ruhm erlangt hatte wegen seiner Gelübde.

S. geht zu K. und fragt ihn etwas. K. schweigt sich aus und gerät in Zorn. Da meint S., er dürfe diesem herrlichen Heiligen nicht nahe treten, es möchte ihm Schaden bringen.

S. kommt zu B., der ihm auf den Kopf zusagt, was sich zwischen S. und K. zugetragen. B. sagt S. voraus, daß K. in Bälde seine Gelübde alle aufgeben und sterben werde. Das geschieht.

S. hört das, geht zu B. Dieser fragt ihn wie im vorhergehenden, ob es mit K. eingetroffen, wie B. vorausgesagt.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
								S. muß das zugeben, auch, daß B. damit ein übermenschliches Wunderwerk getan. Trotzdem sage S., B. täte keine.
								Ungeachtet dieser Vorhaltung verließ S. Gesetz und Zucht des B.
			15-II, 13	15—20	15			15 B. erzählt dem Bhaggava, was sich zwischen ihm und Pāṭikaputta zugetragen. Dieser weilte in Vesālī und besaß im Vajjigāma großes Ansehen. P. sprach sich dahin aus, daß B. sowohl wie er sagte, die Wahrheit zu besitzen. Beide sollten die Berechtigung zu dieser Behauptung durch übermenschliche Wunderwerke der Geisterkraft erhärten. P. erbietet sich, immer die doppelte Anzahl Wunderwerke zu tun wie B.
					16—18			16 S. teilt dem B. diesen Ausspruch P.s mit. B. antwortet, P. könne ihm nicht vor die Augen treten, er nähme denn alles zurück. Es würde ihm sonst der Kopf abfallen.
								17 S. nagelt den B. darauf fest, daß diese seine Behauptung ohne alle Einschränkung gälte, gleichviel in welcher Gestalt P. vor ihm erscheinen möchte.
								18 S. fragt den B., ob er diese Behauptung aus eigener Einsicht schöpfe, oder ob er diese Einsicht einer Gottheit danke. B. antwortet, er leite sie aus beiden Quellen her. Wenn er vom Bettelgang zurückkomme, werde er sich an den Ort begeben, wo P. weilt. S. solle dies mitteilen, wem er wolle.
								(Anm. Andere Auffassung des Schlußsatzes, m. E. nicht ganz treffend, bei Rhys Davids S. B. B. IV.)
					19			19 S. verkündet in Vesālī allen Leuten von Bedeutung, daß es zwischen B. und P. eine



1	2	3	4	5	6	7	8	9
					20			20
				20-II,12	20—22			21
								22
					1—3			1
								2
								3

Schaustellung von Wunderwerken geben werde. Viele Leute versammeln sich dort, wo P. weilt, auch B. hatte sich nach dem Bettelgang dorthin, verfügt.

Als P. hört, zu welchem Zwecke die Menschen sich versammelt haben, flieht er aus Angst in einen Park, den andere Asketen innehaben. Die Versammlungsendet einen Mann aus, der P. holen soll.

Dieser Mann geht und fordert P. auf zu kommen. Der aber vermag sich nicht von seinem Sitze zu heben, grobe Verspottung ändert nichts.

Der Mann erkennt, daß P. im Wettstreit unterlegen ist, und teilt es der Versammlung mit. B. wiederholt, daß P. ihm nicht vor die Augen treten könne, er nähme denn alles zurück. Es würde ihm sonst der Kopf abfallen.

### Erstes Rezitationskapitel

Ein Ratgeber der Licchavis bittet die Versammlung, sich noch etwas zu verweilen, ihm möchte es vielleicht möglich sein, P. herbeizuholen. Der Ratgeber geht zu P. und fordert ihn auf zu kommen. Es genügte, daß er käme, und man würde ihm den Sieg zusprechen.

P. vermag sich nicht vom Sitze zu heben, grobe Verspottung ändert daran nichts.

Der Ratgeber erkennt, daß P. unterlegen ist, und teilt das der Versammlung mit. B. wiederholt, daß P. ihm nicht vor die Augen treten dürfe, er nähme denn alles zurück. Es würde ihm sonst der Kopf abfallen. Ja, selbst wenn man P. mit Riemen bände und mit Jochen Ochsen herbeizöge,

1	2	3	4	5	6	7	8	9
					4—12	4—5		4
								5
						6—10	6—7	6
								7
							8	8
								9
								10
								11
						11—12		12

würden entweder die Riemen platzen oder P.

(Anm. Andere Übersetzung des letzten Satzes bei Rhys Davids S. B. B. IV.)

Jāliya, Schüler des Dārupattika, bittet die Versammlung, sich noch etwas zu verweilen, es möchte ihm vielleicht möglich sein, P. herbeizuholen. Das weitere wie II, 1.

Wie II, 2.

Als Jāliya sieht, daß P. unterliegt, erzählt er ihm die Geschichte vom Schakal, der's dem Löwen gleichtun will. Verspottung P.s.

Als diese Parabel nichts fruchtet, den P. von seinem Sitze aufstehen zu lassen, sagt er ihm den Vers: Ein Schakal hielt sich einst für einen Löwen. Als es aber zum Schreien kam, schrie er trotz seiner Einbildung wie ein erbärmlicher Schakal. Verspottung des P. wie in II, 7.

Als auch dieser Vergleich nichts fruchtet, spricht J. einen weiteren Vers zu P.: Der Schakal, der sich im Walde von Abfall nährt, hielt sich in seiner Aufgeblasenheit für einen Tiger. Als es aber zum Schreien kam, schrie er trotz seiner Einbildung wie ein erbärmlicher Schakal. Verspottung wie II, 7.

Als auch dieser Vergleich nichts fruchtet, sprach J. zu P. einen dritten Vers: Frösche, Mäuse, Aas auf der Leichenstätte fraß der Schakal. Weil er dabei fett geworden, hielt er sich für den König der Tiere. Als es aber zum Schreien kam, schrie er trotz seiner Einbildung nur wie ein erbärmlicher Schakal. Verspottung wie II, 7.

Als auch dieser Vergleich nichts vermag, teilt J. der Ver-

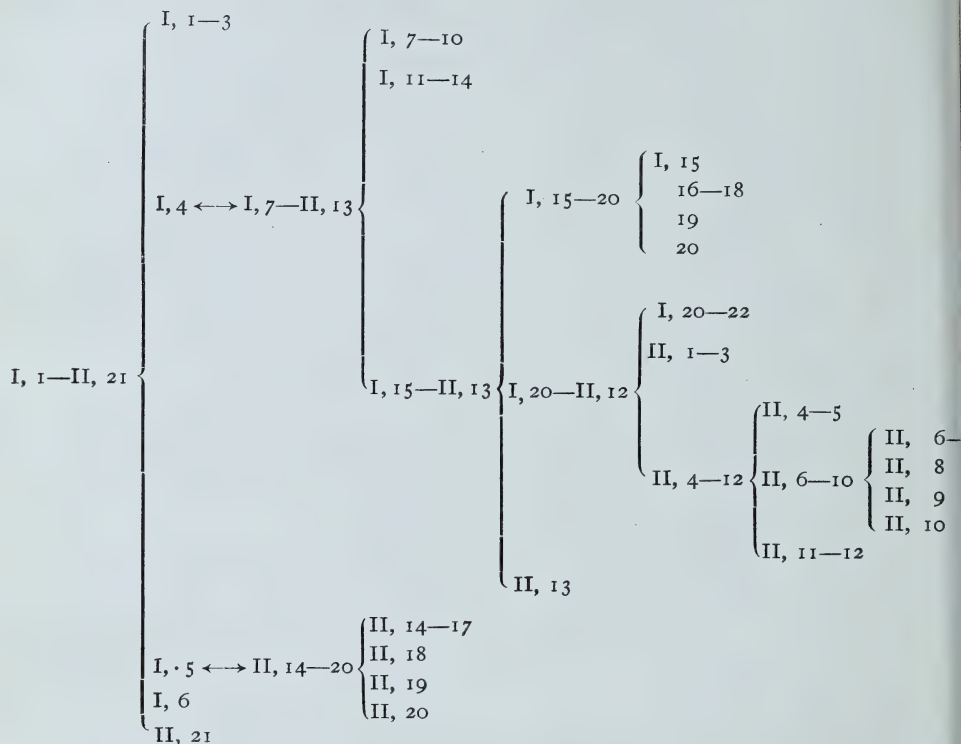


1	2	3	4	5	6	7	8	9	
									die Anfänge der Dinge sich aus einer ausschweifenden Hingabe an das Vergnügen (Rhys Davids S. B. B. IV) von seiten einzelner Götter erklären. Die Anhänger dieser Lehre hätten nicht vermocht, ihm zu erklären, wie es sich damit verhielte. Das Weitere wie II, 15—17.
			19					19	B. spricht zu Bhaggava drittens über die Lehre, nach der sich die Anfänge der Dinge aus einer Ausschweifung im Geiste von seiten einzelner Götter herleiten. Weiterer Gang wie im vorhergehenden bis Fehler.
			20					20	B. spricht zu Bhaggava viertens über die Lehre, nach der die Entstehung der Dinge zufällig sei. Weiterer Verlauf wie im vorhergehenden bis Fehler.
	21							21	Trotzdem sagen die Samaṇas und Brahmanen, in Buddhas Lehre sähe man auf der dritten Stufe der Loslösung das subha als asubha. In Wirklichkeit verhielte es sich anders, man sähe da das subha als subha.  B. meint, es wäre für Bhaggava als Anhänger einer andern Lehre schwer, in der dritten Stufe der Loslösung zu verharren, wenn er darin eingetreten sei, doch solle er ihm seine Wohlgeneigtheit wahren. Das verspricht Bhaggava.  Ende des Suttanta.

Die vorstehende Inhaltsangabe suche ich im folgenden Aufriß graphisch zu veranschaulichen. Es soll dabei nur gezeigt werden, wie die Teile in sich gegliedert sind und wie diese Gliederung zusammengehört. Über irgendwelches historisches Verhältnis der Teile zueinander gibt der Riß keinen Aufschluß.



Aufriß über die innere Gliederung  
von D. XXIV.



Der vorstehende Aufriß, der nur aus der Inhaltsangabe gewonnen wurde, zeigt, daß der Aufbau nicht sehr einfach ist. Wichtiger aber ist, daß er beweist, daß kein organisches Ganze vorliegt, denn die Gruppen I, 7 bis II, 13 und II, 14—20 lassen sich weder gegenseitig nach dem Plane zusammenfassen, der sonst in diesen Gruppen herrscht, noch lassen sich beide Gruppen mit der Gruppe I, 1—6 nach diesem Plane verbinden, auch II, 21 steht unverbunden.

Dann erhebt sich aber doch die Frage, wie dieser Wechsel im Plan des Aufbaues zu erklären ist und wie dieser Bruch zu verbinden ist.

Ich beginne, die Antwort aufzusuchen, mit einer Betrachtung von D. XXIV, 2, 8—10, des Stückes also, in dem Verse vorkommen. Jeder einzelne dieser drei Verse wird als neues *opamma* eingeführt, weil das vorhergehende nichts gefruchtet hat. Das ist offener Unsinn, sicher jedenfalls zunächst für XXIV, 2, 8 und 10, auf 9 komme ich gleich zu sprechen. In diesen beiden Versen wird überhaupt kein neues *opamma* gebracht, sondern sie führen nur in Versform aus, was schon die Prosa XXIV, 2, 6—7 als Parabel bietet. Diese zwei Verse gehören also sicher als Ganzes zur ganzen Prosa. Dann ist es aber doch höchst unwahrscheinlich, daß XXIV, 2, 9

nicht auch zu diesem Versganzen gehört, um so mehr, als die letzte Verszeile aller drei übereinstimmt. Wir haben dann in XXIV, 2, 6—10 ein Beispiel jener in Indien so häufigen Erzählungsform vor uns, daß eine Geschichte in Versen erzählt wird, denen dieselbe Erzählung in Prosa vorausgeht.

Wir erhalten damit als sicheres Ergebnis das folgende:

1. die Prosa, welche in D. XXIV, 2, 8—10 die Verse einschließt, ist aus Unverständnis unter Zerstörung des zusammenhängenden Versganzen zugefügt. Sie ist jünger als die Verse.

2. Zwischen den Versen und der Prosa XXIV, 2, 6—8 besteht eine Unstimmigkeit, insofern von dem Tiger, für den sich der Schakal XXIV, 2, 9 hält, in der Prosaerzählung nichts vorkommt. Ähnlichen Verhältnissen in sonstigen indischen Literaturwerken nach zu schließen, sind die Verse älter als die Prosa, welche die Geschichte unvollkommen erzählt.

3. Was heute in XXIV, 2, 6—10 zusammensteht, stammt aus zwei, vielleicht sogar aus drei Schichten der Textüberlieferung, je nachdem die Prosaerzählung und die Prosa, in die die Verse eingebettet sind, von einem oder zwei Leuten stammen.

4. Es darf bezweifelt werden, daß Buddha mit dem Mann identisch ist, der diesem Textstück XXIV, 2, 6—10 seine jetzige Form gegeben hat, weil es mißlich erscheint, anzunehmen, die Denkhöhe des Stifters einer Religion wie des Buddhismus, sei nicht von der verschieden, aus der heraus nur die Prosa um die Verse herum erklärt werden kann. Der Stifter des Buddhismus hätte dann ein ziemlich törichter Mensch sein müssen, weil er die Kentsche Fähigkeit, eine hübsche Geschichte schlecht zu erzählen, in großer Vollkommenheit besessen haben müßte.

Diese ganze Parabel vom Löwen und Schakal findet sich in der Geschichte von Pāṭikaputta, die zusammen mit der Erzählung von Korakkhattiya (I, 7—10) und der von Kandaramasuka (I, 11—14) dazu dienen, Sunakkhatta dessen zu überführen, daß Buddha geisterkräftige Wunderwerke vollbracht habe, Sunakkhattas Begründung, er verlasse Gesetz und Zucht Buddhas, weil er keine solchen Wunderwerke täte, als in sich gegenstandslos zusammenfalle.

Sehen wir etwas näher zu, wie es mit diesen Wundergeschichten steht.

XXIV, 1, 4—5 führt Buddha die Gründe an, die Sunakkhatta bestimmt haben sollen, sich vom Orden Buddhas loszusagen. Es ist einmal, daß Buddha ihm keine Wunderwerke tut, zum andern, daß er ihm die Entstehung der Dinge nicht darlegt. Ich habe in meiner Inhaltsangabe skizziert, wie Buddha Sunakkhatta widerlegt. Selbst wenn er Wunderwerke täte, wäre das ohne jeden Belang für seine Lehre, deren Zweck in jedem Falle bliebe, die völlige Vernichtung des Leides zu bringen.

Angesichts dieser Erklärung ist man dann allerdings etwas überrascht, wenn man weiterhin findet, daß mehr wie die Hälfte des Suttantas der Erzählung von wunderbaren Prophezeiungen und anderen Wundertaten gewidmet ist, mit eben diesem Sunakkhatta als Augenzeugen und dem Zwecke, ihm zu zeigen, daß Buddha Wunderwerke getan hat. Das ist doch sicher eine ziemliche Unstimmigkeit. Oder ist die Sache so aufzufassen, daß Buddha, unbeschadet die Wunder gar nichts mit seiner Lehre zu tun haben, noch ein übriges getan und Wunderwerke für Sunakkhatta vollbracht hat? Warum hält dieser dann aber Buddha vor, er tue keine?

Man kommt auch so aus dem Widerspruche nicht heraus. Und wenn Buddha auf der einen Seite betont, es sei für seine Lehre gleichgültig, ob Wunder getan würden oder nicht, warum hält er Sunakkhatta dann vor, daß er sage, Buddha täte keine? Nur um Sunakkhatta vor einer Lüge und damit vor künftigem Schaden zu bewahren? Dann bleibt es immerhin in diesen redseligen Texten recht auffällig, daß das nicht gesagt wird, wie es ähnlich XXIV, 1, 7. 13 der Fall ist.

Wie man auch versuchen mag, die auffällige Tatsache zu erklären, daß über die Hälfte eines Textes dem Zwecke dient, nachzuweisen, Buddha habe Wunder getan, wo doch gleichzeitig versichert wird, das Wundertun sei ganz belanglos, man bleibt immer in Unstimmigkeiten hängen.

Ganz Ähnliches gilt vom zweiten Grunde, aus dem heraus Sunakkhatta sich der Lehre Buddhas entschlägt. Auch hier erklärt Buddha es für ganz gleichgültig, ob er die Entstehung der Dinge lehre, seine Lehre erfülle so und so ihren Zweck der Erlösung vom Leide. Trotzdem ist ein Fünftel des ganzen Suttanta diesen Dingen gewidmet. Das allererstaunlichste aber ist dabei, daß weder in diesen Abschnitten XXIV, 2, 14—20 noch auch am Ende jedes einzelnen — wie es bei den Wundergeschichten der Fall ist — Sunakkhatta auch nicht mit einem einzigen Worte erwähnt wird. Diese Darlegungen sind nicht mehr ein Bericht dessen, was sich zwischen Buddha und Sunakkhatta abspielte, sondern eine Erklärung Buddhas an Bhaggava, daß er die Entstehung der Dinge nach allen Ansichten kennt, sich aber im Rahmen seiner Lehre nicht weiter damit befaßt, hat er doch von sich aus die nibbuti erkannt und kann infolgedessen in keinen Fehler mehr verfallen. Mit Sunakkhatta hat diese Ausführung überhaupt nichts zu tun. Das mindeste, was man sicher behaupten darf, ist, daß hier ein schwerer Kompositionsfehler vorliegt.

Lassen wir es damit zunächst sein Bewenden haben. Der Text fährt nach den Abschnitten, die über die Entstehung der Dinge handeln, damit fort, daß er sagt (§ 21), verschiedene Samanas und Brahmanen erheben den Vorwurf gegen ihn, daß Buddha und seine Mönche auf der dritten Stufe der Loslösung das subha als asubha erkannten. Das sei nicht wahr, vielmehr erkenne man dabei das subha als subha. Auf den Rest dieses Absatzes brauche ich hier nicht einzugehen. Zwar steht dieser Abschnitt 21 neben den Abschnitten 14—20, doch scheint mir das auch der allereinzigste Zusammenhang zu sein, der zwischen beiden Gruppen besteht. In den Absätzen 14—20 heißt es am Schlusse einer jeden Ausführung: „*tathārūpam cetosamādhim phusati yathā samāhite citta pubbenivāsam* (bzw. c. 20 *saññup-pādam*) *anussarati*.“ Das kann nun, wie auch der weitere textliche Zusammenhang erhärtet, nur heißen, daß eine Erkenntnis der Anfänge der Dinge nur aus Erinnerung an früheres Dasein möglich ist, und daß diese Erinnerung an die Konzentration des Geistes (*cetosamādhi*) gebunden ist. Die Möglichkeit dieser Erkenntnis ist ferner daran geknüpft, daß der betreffende, der sie hat, in die Hauslosigkeit gegangen ist. Dies gilt für Buddha wie für jeden anderen ohne Ausnahme, auch er gewann also auf dem Wege diese Erkenntnisse.

Uns kann nun aber die einleitende Formel von § 21: „*evam-vādiṃ kho maṃ, Bhaggava, evam akkhāyīṃ eke Samanābrāhmaṇā*...“ nicht genügen, die Identität von *cetosamādhi* mit dem *subhavamokkha* herzustellen, von welch letzterem in § 21 allein die Rede ist. Man fragt sich umsonst, warum



die Begriffsänderung vorgenommen wird. Man fragt sich vergeblich, wie man in der Stufe der Loslösung, wo man „*sein Interesse der Schönheit (des zu betrachtenden Objektes) zuwendet*“<sup>1</sup> eine Erkenntnis über die Anfänge und das erste materielle Werden der Dinge gewinnen kann, da man doch in dieser Stufe der Loslösung „*der Reinheit der Farbe des farbigen Kasina*“ seine Aufmerksamkeit zuwendet, „*und dadurch, so ist wohl der Gedanke, über den störenden Einfluß des Inhaltlichen der Sinneswahrnehmung hinwegkommt*“<sup>2</sup>. Es würde sich uns die Tatsache ergeben, daß Buddha in der dritten Stufe der Loslösung nicht „*das Bewußtsein der Vollendetheit oder der Reinheit von Farbe oder Glanz in dem besonderen Kasina erwürbe*“<sup>3</sup> — als welche, nebenbei bemerkt, bei der *cetosamādhī* keine Rolle spielen —, sondern zu Denkinhalten käme, die noch über das „*conscious acquirement of Concept (appanā)*“<sup>3</sup> hinausgingen, er würde in der dritten Stufe der Loslösung also gerade das Gegenteil von dem erwerben, was der Lehre nach in ihr zu erwerben ist. Denn bei der Einsicht in die erste Entstehung der Dinge handelt es sich nicht um die Gewinnung eines ästhetischen Bewußtseins, das die Befreiung von sittlich der Erlösung entgegenstehenden Bedingungen befördert, sondern um die Erkenntnis materieller Vorgänge in ihrem Verlaufe und ihrer Bedingtheit und um die Herausarbeitung adäquater Begriffe. Die Moral spielt dabei gar keine Rolle, noch viel weniger die Befreiung von irgendwelchen der Erlösung entgegenwirkenden Bedingungen oder gar das ästhetische Bewußtsein, hier handelt es sich einfach um die Erkenntnis eines Sachverhalts und dessen Erklärung am Gedanken einer Entwicklung.

Ich glaube deshalb, meine Annahme besteht zu Recht, daß XXIV, 2, 14—20 und XXIV, 2, 21 gedanklich in gar keinem Zusammenhange stehen. Das schließt aber in sich, daß sie genetisch gar nichts miteinander gemein haben und sie ursprünglich nicht notwendig zusammengehören.

Daß aber dieser Absatz XXIV, 2, 21 außer allem Verbande mit unserem Suttanta steht, wird noch durch eine weitere Erwägung gestützt. Es kann doch gar keinem Zweifel unterliegen, daß sein Schluß in der Abschiedsszene Buddhas von Bhaggava gar keinen Bezug auf die Frage des Bhaggava hat, ob Sunakkhatta sich wirklich von Buddhas Lehre losgesagt habe.

Die einzig mögliche und natürliche Antwort auf diese Frage bietet vielmehr der Schlußsatz von XXIV, 1, 6 (S. 6 oben): „*evam pi kho Bhaggava Sunakkhatto... mayā vuccamāno apakkam'eva imasmā dhammavinayā*...“<sup>4</sup>. Dieser Satz, der einen trefflichen Abschluß für Bhaggavas Frage bietet, kommt in unserm Suttanta noch mehrmals vor, so XXIV, 1, 10 Ende (S. 9); XXIV, 1, 14 Ende (S. 12); II, 2, 13 (S. 28); das heißt nach den drei Wundergeschichten. Fürderhin, bei den Ausführungen über die Anfänge der Dinge, am Schluß des ganzen Suttanta, fehlt er.

Vielleicht können wir ein Urteil gewinnen, was es damit für eine Bewandnis hat, wenn wir uns die Wundergeschichten etwas näher ansehen.

<sup>1</sup> Entlehnt aus Franke. D. S. 212.

<sup>2</sup> Was in Gänsefüßchen steht, ist mit geringer Auslassung R. O. Franke. D. S. 212 Anm. 2 entnommen. Zur dort angeführten Literatur vgl. noch Frau Rhys Davids: *Orient. Transl. Fund* XII, 64 Anm. 2, Rhys Davids SBBIV, 31, Anm. 3.

<sup>3</sup> Frau Prof. Rhys Davids, a. a. O. Zu *appanā* vgl. a. a. O. S. 10. Anm. 3.



Buddha erzählt die Wundertaten dem Bhaggava, jede als einen Teil der Widerlegung, die er Sunakkhatta darauf hat werden lassen, daß er seine Absage an Buddha damit begründet, Buddha tue keine Wunder übernatürlicher Kraft. Die Rechtfertigung Buddhas gegenüber Bhaggava, daß Sunakkhatta gar keine Ursache hatte, sich von ihm zu scheiden, da Buddha ja tatsächlich Wunder vollbracht, ist demgegenüber weniger wichtig, weil sie nicht zur Beantwortung von Bhaggavas Frage gehört. Diese Widerlegung Sunakkhattas nun wird dem Suttanta nach so gegeben, als habe sie bei der letzten Auseinandersetzung zwischen Buddha und Sunakkhatta stattgefunden, denn nach jeder Teilerzählung steht, daß Sunakkhatta, trotzdem Buddha Wunderwerke tut, sage, er tue keine, und daß er ungeachtet der Aufklärung, die Buddha gibt, sich — das ist das allernächste, was Sunakkhatta tut — der Lehre Buddhas entschlägt (*evam vuccamāno apakkami*). Man kann ja nach der ganzen Anlage des Suttanta auch gar nichts anderes erwarten, denn diese besteht doch darin, daß Buddha dem Bhaggava seine Frage beantwortet, ob Sunakkhatta wirklich aus dem Orden Buddhas ausgetreten sei. Buddha muß darauf unter Anführung der Gründe antworten, indem er gleichzeitig darauf hinweist, daß diese Gründe nicht stichhaltig sind. Aber angesichts der Tatsache, daß die Erörterung über die Wunder an das Ende der Gemeinsamkeit zwischen Buddha und Sunakkhatta verlegt wird, verblüfft es einigermaßen zu lesen, daß sich diese Ereignisse „einmal (*ekam samayam*)“ abgespielt haben, mehr noch, daß sie sich sogar an verschiedenen Orten abgespielt haben. Die Erzählung von Korakkhattiya spielt in Uttarakā im Lande des Bumus (I, 1, 7), die beiden restlichen aber in Vesālī (I, 1, 11, 15). Man könnte an sich meinen, die Unstimmigkeit sei daraus zu erklären, daß Sunakkhatta, ehe es noch zur förmlichen Loslösung kam, öfter mit Buddha an verschiedenem Orte darüber gesprochen habe, es treibe ihn das von Buddha weg, daß er keine Wunder tue. Diese Möglichkeit wird durch das, was ich einige Zeilen weiter oben ausgeführt habe, abgeschnitten, jeder Hinweis in dem Suttanta, der diese Auffassung, als in der Absicht der Erzählung liegend, stützte, fehlt, alles deutet vielmehr nach der Richtung, daß diese Erörterungen über das Wunder als bei der letzten Unterredung stattgehabt aufgefaßt werden sollen. I, 1, 4 wird im allgemeinen angegeben, daß Sunakkhatta aus dem Grunde Buddha verläßt, daß er keine Wunder wirke. Dies wird vorgestellt als bei der letzten Unterredung geltend gemacht. Da die drei Wundergeschichten nur das Besondere zum Allgemeinen bringen, so führt uns auch diese Erwägung wieder darauf, die Absicht des Suttanta sei nach der Richtung zu suchen, daß auch das Besondere im Zusammenhang mit der Unterredung steht, welche die Trennung ausspricht.

Es ist nun aber ganz undenkbar, daß sich Sunakkhatta an zwei Orten gleichzeitig — es ist im ganzen Suttanta nur von einem Austritt aus dem Orden die Rede — von Buddha kann losgesagt haben. Erinnern wir uns hier, daß die Ausführungen Buddhas über das erste Entstehen der Dinge Sunakkhatta nicht mit einem Worte erwähnen (XXIV, 1, 14—20), sie also auch nichts mit ihm zu tun haben, vollends nichts mit seinem Austritt aus dem Orden, so fragt es sich doch, ob die Wundergeschichten mit dem letzteren ursprünglich mehr zu tun hatten, ob wirklich Kriterien dafür vorhanden sind, daß diese Wundergeschichten in einem notwendigen genetischen Zusammenhange mit der Endunterredung zwischen Buddha und Sunak-

khatto stehen. Anders gefaßt ist die Frage die, ob das Schlußstück, welches diese Verbindung knüpft, nicht erst an vorhandene Erzählungen, in denen Sunakkhatta allerdings eine Rolle spielt, ad hoc nachträglich angefügt ist.

Das ist nun allerdings aus mehreren Gründen wahrscheinlich. Der erste ist, daß es ganz unglaublich ist, daß man die Erzählungen an verschiedenem Orte sich hätte abspielen lassen, wenn sie wesentlich mit der Trennungsunterredung zwischen Buddha und Sunakkhatta zusammenhinge. Der andere Grund ist, daß auch die Ausführungen über die Anfänge der Dinge in keinem wesentlichen Zusammenhange mit dieser Trennungsunterredung stehen. Der dritte Grund ist ein Moment, das uns vielleicht den Schlüssel zur Genesis der ganzen Suttanta an die Hand geben kann. Höchst auffällig ist doch der Name unseres Suttanta: Pāṭikasuttanta. Daß das Suttanta seinen Namen nach einem Teile — mag er auch der umfänglichste sein — führt, ist umso sonderlicher, als diese Geschichte doch nur einen untergeordneten Platz gegenüber dem Hauptthema einnimmt, welches die Beantwortung der Frage Bhaggavas ist, ob Sunakkhatta aus dem Orden ausgetreten sei. Die Geschichte von Pāṭikaputta gewinnt erst mittelbar in diesem Zusammenhange Bedeutung, insofern sie dazu verwandt wird, daß Buddha an ihr als an einem besonderen Fall darlegt, warum Sunakkhatta den Orden verlassen, und wie unzulänglich seine Gründe dafür waren, daß er es getan. Daß diese Verknüpfung aber nicht über allen Zweifel über ihre Echtheit erhaben ist, haben wir gesehen.

Wir sind aber überdem in der glücklichen Lage, den ursprünglichen Schluß der Erzählung von Pāṭikaputta einwandfrei nachweisen zu können. Er ist in der Erzählung unseres Suttanta selbst noch erhalten und reicht von XXIV, 2, 13 Anfang: „*atha kho 'ham, Bhaggava, tam parisam* usw. bis *Mahāvane Kūṭāgārasālāyam paccutthāsim* (ebenda, S. 27, Z. 15). Diese Erzählung von XXIV, 1, 15 an bis hierher ist in sich vollkommen geschlossen — ich darf darauf hinweisen, daß Buddha an ihrem Ende das Gesetz verkündet. Dafür aber, daß die Endhälfte des Absatzes 13 wirklich nachträglich angeleimt worden ist, ohne ursprünglich etwas mit der übrigen Geschichte von Sunakkhatta zu tun zu haben, ergibt sich noch ein Beweis aus der stumpfsinnig schematischen Art, in der die Verknüpfung der Pāṭikaputtaerzählung mit der Frage Bhaggavas, ob Sunakkhatta aus dem Orden ausgetreten sei, erfolgt ist. In der ersten Hälfte des Absatzes (13) wird uns von einem Flammenwunder erzählt, das Buddha im Anschluß an seine Predigt wirkt. Er erhebt sich dazu magisch in die Lüfte, verschwindet magisch durch die Lüfte, um an einem andern Orte wieder zu erscheinen. Von diesem ganzen Wunder ist in der nachfolgenden Auseinandersetzung zwischen Buddha und Sunakkhatta nirgends die Rede. Es dreht sich da nur um die Frage, ob das, was Buddha im Beginne der Episode mit Pāṭikaputta über diesen prophezeit hat, so eingetroffen ist oder nicht, ob Buddha mit dieser Prophezeiung ein Wunder getan habe. In dieser Prophezeiung aber (XXIV, 1, 16 und in den weiterhin entsprechenden Absätzen) ist nirgends von einem Wunder die Rede, das Buddha tun will, jedenfalls nirgends von einem Flammenwunder. Man kann also nicht sagen: wenn Buddha den Sunakkhatta frage, ob seine Prophezeiung über Pāṭikaputta eingetroffen sei, so sei in dieser Frage ohne weiteres mit danach gefragt, ob das Flammenwunder eingetroffen sei. Das kann man deshalb nicht, weil dies Flammenwunder keinen Teil der Prophezeiung ausmacht, sondern

selbständig neben ihr steht. Wäre es nun wesenhafter Zweck der Pāṭikaputtaerzählung gewesen, eine Rolle als Teil in dem Nachweise zu spielen, daß Buddha Wunder getan hat und Sunakkhatta also unter dieser Hinsicht gar keinen Anlaß hatte, den Orden Buddhas zu verlassen, weil sein angegebener Grund gegenstandslos ist — erst durch diesen letzteren Zusammenhang wird ja die Verknüpfung der Geschichte mit der Frage Bhaggaves an Buddha zweckhaft — wäre dies die Absicht der Erzählung gewesen, dann könnte man nicht verstehen, wie Buddha es sich hätte können entgehen lassen, aus dem Flammenwunder für sich Nutzen zu ziehen, auch dies Wunder in den Nachweis einzuziehen, den zu erbringen seine Aufgabe nach Bhaggavas Frage war. Da dies nicht der Fall ist, so folgt, daß der Zweck der Pāṭikaputtaerzählung ein anderer war, daß die formelhaft gehaltene Auseinandersetzung mit Sunakkhatta von *Atha kho Sunakkhatto Licchaviputto yenāham ten'upasaṃkami* bis *nerayiko* im § 13 (XXIV, 2) nachträglich schematisch angekleistert wurde.

Doch ist diese Erzählung nicht allein durch den formelhaften Schluß mit den Erzählungen von Korakkhattiya und von Kandaramasuka verknüpft. Wichtig ist, daß die erste der drei Erzählungen unter allen Umständen auch ein Stück Lebensgeschichte Sunakkhattas enthält. Außer dieser einen Geschichte liefen aber noch andere von Sunakkhatta um, so die von Korakkhattiya, von Kandaramasuka und von seinem Austritt aus dem Orden. Ich will hier nur ganz beiläufig anmerken, daß, soweit die letztgenannte Erzählung in Frage kommt, die Gründe für Sunakkhattas Austritt aus dem Orden an anderen Stellen des Kanons nicht übermäßig genau mit denen übereinstimmen, die ihn nach unserem Suttanta veranlaßten, aus Buddhas Orden auszutreten. Alle diese Erzählungen nun wurden nach dem Stichwort Sunakkhatta von der Pāṭikaputtaerzählung angezogen. Denn bei dieser Annahme erklärt es sich am leichtesten, daß der Name Pāṭika im Namen des Suttanta erhalten blieb. Diese Geschichte ist der Kern gewesen, um den sich die übrigen Erzählungen aus der Masse aller vorhandenen Erzählungen ausschlugen, vom Kern aus hat sich der Name auf den neuen Komplex von Erzählungen übertragen. Weiter mag noch eine Geschichte in Umlauf gewesen sein, die von einer Begegnung Buddhas mit Bhaggava zu berichten wußte, bei welcher Gelegenheit Bhaggava den Buddha fragte, ob Sunakkhatta wirklich Buddhas Orden verlassen habe. Diese Geschichte mag etwa durch D. XXIV, 1, § 1—3 und § 6 charakterisiert sein, von § 6 wenigstens der Schlußsatz. Denn auch XXIV, 1, 10. 14; XXIV, 2, 13 schließt sich der Satz: „*Evam pi kho Bhaggava Sunakkhatta Licchaviputto mayā vuccamāno apakkam'eva*“ usw. unmittelbar an den Satz an: „*Passa moghapurisa*“ usw. Über den Rest von 6 vermag ich keine Mutmaßung aufzustellen, der der Charakter der Wahrscheinlichkeit zukäme. Es scheint mir das auch kein großer Mangel zu sein. Denn drei von den vier Absätzen enthalten nichts als Gemeinplätze, der vierte ist eine Warnung an Sunakkhatta, man werde ihn ob seines Austrittes aus dem Orden der Unfähigkeit zeihen, die Lehre Buddhas zu erfüllen. Diese Warnung kehrt späterhin, wo sie ebenso am Platze gewesen wäre, nicht wieder. Sei dem wie ihm wolle, die vier ersten Absätze von § 6 stehen weder zu § 3 noch zu § 5 so, daß sie logisch zur Weiterführung der Handlung notwendig wären. Die Geschichte der Begegnung mit Bhaggava ist ohne die vier fraglichen Absätze ein Ganzes, mit ihnen zerfällt sie nicht.



Alle diese Erzählungen schlossen sich um die Pāṭikaputtaerzählung zusammen. Allerdings verschob sich dabei das Leitmotiv dieses Komplexes. Das blieb nicht die Geschichte von Pāṭikaputta, sondern es wurde die Frage Bhaggavas nach dem Austritt Sunakkhattas aus dem Orden. Die Wirkung dieser Verschiebung im Thema zeigt sich in dem formelhaften Schluß der drei Wundergeschichten, die diese in Beziehung zum neuen Hauptthema setzen — wie wir sahen (S. 635), nicht ohne Widersprüche übrigzulassen, wir sahen auch (S. 636), daß dieser Schluß mit der Pāṭikaputtageschichte selbst nichts zu tun hat.

Diese Verknüpfung der Wundergeschichten mit der Erzählung von der Begegnung Buddhas mit Bhaggava bedingte ihrerseits wieder eine Umänderung in dieser Erzählung, insofern das, was in den Wundergeschichten als Besonderes auftritt, in der Erzählung von der Begegnung wenigstens als Allgemeines seine Stätte haben mußte, wo es — es gab gar keine andere Möglichkeit — nur als Grund angeführt werden konnte, warum Sunakkhatta sich von Buddha losgelöst hatte. Diese Verknüpfung äußert sich in der Erzählung darin, daß der planmäßige Aufbau hier einen Bruch hat, wie wir oben S. 630 sahen. Auch verstehen wir jetzt zwei weitere Dinge. Das eine ist, daß Absatz 4 ohne jede Verknüpfung mit XXIV, 1, 3 steht. Daß hier die Brücke fehlt, ist nicht, wie man zunächst wohl glauben möchte, stilistisches Mittel, eine lebhafte Erzählung zu gewinnen, sondern Anzeichen der Flickschusterei. Das andere, was uns jetzt klar wird, ist das, daß die beiden Abteilungen (XXIV, 1, 4 und XXIV, 1, 7—2, 13), die der Sache nach zusammengehören, so weit auseinanderstehen.

Daß wir bei dieser Deutung nicht fehl gehen dürften, erhellt noch aus einem weiteren Komplex von Erzählungen, die in unser Suttanta aufgenommen sind, denen nämlich, die sich mit den Anfängen der Dinge befassen (XXIV, 2, 14—20). Wir sahen S. 632, daß diese Abschnitte in keinem Zusammenhange mit Sunakkhatta stehen, auch in keine Verbindung damit gestellt sind. Sie haben auch nichts mit der Pāṭikaputtaerzählung oder dem Thema der Begegnung zwischen Buddha und Bhaggava zu tun, es besteht kein logisches Band zwischen ihnen. Sie sind ein an sich selbstständiger Komplex von Erzählungen, der als eine Unterredung zwischen Bhaggava und Buddha überliefert ist — ohne eigene Angabe des Ortes, wo sie stattfand und auch ohne rechten Schluß. Mit der Verschiebung des leitenden Motivs in unserem Pāṭikasuttanta mußte aber natürlich auch eine Verschiebung im Gewichte herbeigeführt werden, das den auftretenden Personen zukam, die Hauptperson mußte neben Buddha Bhaggava werden. Dieser Mann gehört zu denen, die uns im Pālikanon am allerseeltensten begegnen. Es ist deshalb kaum gewagt, anzunehmen, daß auf das Stichwort Bhaggava hin der Komplex der Erzählungen über die Anfänge der Dinge, der auch als Unterredung Bhaggavas mit Buddha überliefert sein mochte — ob er vollständig erhalten, bleibe dahingestellt — an den andern Komplex von Erzählungen angezogen wurde, daß hier ein Sammelbecken für die Erzählungen von Bhaggava gegeben war. Dies bedingte dann eine weitere Änderung in der Themaerzählung von der Frage Bhaggavas nach Sunakkhattas Ordensaustritt, der in gleicher Weise erfolgte und sich in gleicher Weise an XXIV, 1, 5 bemerkbar macht, wie dies bei XXIV, 1, 4 der Fall war.

Auch hier kann eine weitere Erwägung die Richtigkeit meiner Annahme erhärten. Denn wäre dieser Komplex von Erzählungen über die Anfänge



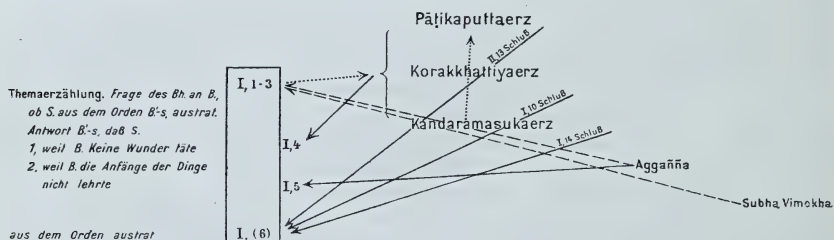
der Dinge von Anfang an mit Sunakkhatta und den Gründen, die ihn zum Austritt aus dem Orden bewogen, verbunden gewesen, so bliebe es ganz unverständlich, wie diese Beziehung hätte verloren gehen können, so gründlich verloren gehen, daß innerhalb dieser Erzählungen auch nicht die leiseste Spur davon mehr blieb — und das in einem Suttanta, wo doch das Thema ist, zu erklären, ob und warum Sunakkhatta den Orden verlassen hat. Das erscheint ganz unglaublich. Diese Schwierigkeit besteht nicht bei der Annahme, die ich vorgetragen habe. Eine Zurechtstutzung der Absätze XXIV, 2, 16—20 in ähnlicher Weise, wie sich dies an der Erzählung von Pāṭikaputta nachweisen ließ, unterblieb, mag sie nun als zu schwierig empfunden worden sein, oder mag es aus der Trottelhaftigkeit des Kompilators zu erklären sein, daß die Verschweißung der heterogenen Bestandteile zum durchgebildeten Ganzen unterblieb.

Noch ein Weiteres dürfte meine Annahme glaubhaft erscheinen lassen, daß XXIV, 1, 5 als Abstraktion aus XXIV, 2, 14—20 nachträglich in die Erzählung von der Begegnung Buddhas mit Bhaggava aufgenommen wurde, nachdem dieser letzte Komplex auf ein Stichwort hin an das Ganze angeklebt worden war, ohne daß eine innere Beziehung zur Themaerzählung bestünde. An den übrigen Stellen des Suttapiṭakas, wo die Gründe dafür angegeben werden, warum Sunakkhatta sich von Buddhas Orden abgelöst hat, wird nirgends erwähnt, daß dies deshalb geschehen sei, weil Buddha sich nicht über die Anfänge der Dinge ausgelassen habe. Das wird auch für die Wunderwerke gelten.

Damit wäre gleichzeitig gesagt, daß wir hier im Pāṭikasuttanta eine jüngere Form der Erzählung von Sunakkhattas Ordensaustritt haben, als sie das Suttapiṭaka sonst andeutet.

Über das Schlußstück von XXIV habe ich mich S. 633 geäußert. Ich möchte hier nur noch zufügen, daß bei der Verabschiedung Buddhas von Bhaggava wieder jeder Hinweis auf das Thema fehlt.

Versuchen wir uns zum Schlusse klar zu machen, was ich auf krummen Wegen Gerades erreicht zu haben hoffe, so ist es wohl zweckmäßig, einen Orientierungsplan vorzuschicken, der nun die inneren Beziehungen im Aufbau des Suttanta darstellt. Dabei sollen die gebrochenen Linien die psychologische Attraktion, die ausgezogenen die mechanische Verknüpfung andeuten, während der Pfeilkopf die Richtung bezeichnet, nach der hin die Anziehung oder Verknüpfung erfolgte.



Innerhalb des Pāṭikasuttanta lassen sich eine Reihe Erzählungen nachweisen, die ganz oder im Bruchstück (? XXIV, 2, 14—20 ?? XXIV, 2, 21 ?) erhalten sind. Sie gehören dem Inhalt nach in vier Stoffgebiete, die durch die senkrechten Reihen versinnbildlicht werden sollen.

1. Ausgangspunkt für das Wachsen unseres Suttanta bildet die Wundergeschichte von Pāṭikaputta. Zu ihr gesellten sich nach den Stichworten „Wunderwerk“ und „Sunakkhatta“ die Geschichten von Korakkhattiya und von Kandaramasuka. An diesen Komplex wurde auf das Stichwort „Sunakkhatta“ hin nach vorn zu die Geschichte von der Begegnung Buddhas mit Bhaggava angeschuht. Diese vorgesetzte Erzählung gab das Thema für das ganze Suttanta ab, wobei der Titel der Ausgangserzählung beibehalten wurde. Die Verknüpfung der beiden Stoffreihen erfolgte durch Bänder zweier Art. Einmal wurden die Wundergeschichten als Ganzes durch I, 1, 4 mit der Themaerzählung verbunden, zum andern wurde jede Wundererzählung einzeln durch formelhaften Schluß mit I, (6) verknüpft.

2. An dieses gesamte Konglomerat wurde weiterhin auf das Stichwort „Bhaggava“ hin die Ausführung über die Anfänge der Dinge angezogen, die Verknüpfung mit der Themaerzählung erfolgte durch XXIV, 1, 5.

3. Unverbunden, außer durch das Stichwort „Bhaggava“ steht der Schluß XXIV, 1, 21 da, die Ausführung Buddhas über den suddhavimokha.

4. Ähnliches wie hier im Großen ließ sich im Kleinen in unserem Suttanta an der eigentlichen Geschichte von Pāṭikaputta nachweisen. Es hat sich uns da folgendes gezeigt:

a) Die Prosa, in welche die Verse der Jāliyaepisode eingebettet sind, ist unsinnig, daher nicht primär. Die drei Verse sind vielmehr zusammengehörige Teile eines Ganzen.

b) Dann hat sich die zu diesem Versganzen gehörige Prosa als lückenhaft erwiesen. Nach ähnlichen Verhältnissen anderer indischer Erzählliteratur zu urteilen, darf man hier die Prosa abermals als unursprünglich ansehen.

5. Die Erzählung von Sunakkhatta in D. XXIV ist in dieser Form jünger als andere Berichte des Kanons über Sunakkhattas Austritt aus dem Orden.

Als Schluß aus alledem ergibt sich folgendes als notwendig. Das Suttanta ähnelt in seinem Aufbau gar sehr dem Rechteck, das Kinder aus den Würfeln eines Bilderkastens zusammensetzen, ohne es dabei immer nach den zusammengehörigen Bildteilen zusammenzusetzen. Es ist eine Kompilation, und zwar eine recht traurige.

Mithin kann das Suttanta als Ganzes keine Rede Buddhas sein (vgl. oben S. 631).

Dann darf auch die Echtheit der übrigen Suttantas im Dīghānikāya als Buddhas Reden in Zweifel gezogen werden — wenigstens der Suttantas als Ganzes.

Der zweite Teil der Arbeit soll sich mit der chinesischen Übersetzung des entsprechenden Kapitels im Dīrghāgama beschäftigen.

FRIEDRICH WELLER

## REMARKS TO THE ESSAY BY ZOLTÁN v. TAKÁCS

The Editor of this Volume agrees with the author's conclusions, but cannot always follow him in the palaeographic details. Chalfant, upon whom the author frequently relies, tries, on the basis of earlier forms to reconstruct a primary form; but his reconstructions are all impaired by the fact that not *all* variants are considered, and by the strong dependence from the *Shuoh-wên*. On the latter rationalistic explications (from the Han-period), Wieger intentionally based his own.

In the following are given some of the earlier forms and our interpretation of a number of signs mentioned in the article.

- 1° To p. 405 社 *shé*: Not all old forms contain the sign for tree. (NB. The tree is the symbol of the deity. Comp. Chavannes, *Le Dieu du Sol* (*T'ai chan*), p. 466 seq. See the forms in the *Liu-shu-t'ung* s. v.:

社 禘 社 禘 社

- 2° To p. 406. The sign 禘 *chih* (Rad. 204) is no compound, but seems to be a textile pattern. The forms of the *Liu-shu-t'ung* are, according to early forms:

禘 禘 禘

- 3° To p. 408. The sign 半 *pan* is = 牛 *niu* "ox" and 八 *pa* (*t*) "cut up things" (legs spread? Comp. 𠂔 *po(t)*, also akin in sound).

- 4° To p. 408. The sign 否 *fou* (old: *peu*, dialect *p'eu*, side-form 'pei = "(is) not?" "or not?" is the interrogative of 不 *put* with the character for which it was originally, and is still now, frequently written. Comp. Conrad y, *Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton*, in *M. S. O.*, Spr. XVIII, 1915, p. 20 seq.

- 5° For the elementary meaning of 有 *yu* comp. Chalfant, *ibid.* plate XXX "Hand grasping an object."

- 6° To p. 409. The sign 明 *ming* = sun and moon.

- 7° To p. 409. 東 *tung* = "Sun rising behind a tree", or also: "Sun thought rising behind the tree Fu-sang. Comp. the legend of the ten suns at the tree Fu-sang, nine of which were shot down by 羿.

- 8° To p. 410. 志 *chih* "purpose, destination, thought" = sprout of the heart (the heart being for the Chinese the seat of the intellect).

- 9° To p. 410. 年 *nien* "year". With the *Liu-shu-t'ung* the old form's are:

𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔

𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔

The original meaning is: Corn, at the foot a knife for cutting it. (= harvest).

It seems also, as if the word *nien* = "harvest" was used by the Chou for "year". The Shang had for "year" the expression 祀 *ssü* "sacrifice"; they must, therefore, have had a regular calendar, whereas the Chou yet counted by "harvests".

- 10° To p. 410. 回 *hui* "to return" = "spiral", from which the meander was derivated. The old forms according to the *Liu-shu-t'ung* are:



About the meander comp. Hirth, *Der Mäander und das Triquetrum in der chinesischen und japanischen Ornamentik*. Verhandl. d. Berl. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urgeschichte XXI, 1889, S. 487ff.

- 11° To p. 410. 需 *sü*. The *Ku-wên* (comp. *Tze-t'ien* s. v.) had 美. The *Ku-wên* forms of 而 and 天 are very much alike. Comp. Hex. 5 (≡ "water" over ≡ "Heaven"). See also *Liu-shu-t'ung* s. v. For the entire subject comp. Schindler, *O. Z.* VI, 1917, plate 30.

B. Sch.



---

## DIVYĀVADĀNA 373, 15

Aśoka has entered upon his rule. Susīma, wishing to usurp Aśoka's throne, attacks Pātaliputra. Aśoka had the city-gates seized and watched by his men, watching himself the eastern gate. The text goes on:

*Rādhaguptena* (i. e. Aśoka's first minister) *ca pūrvasmin dvāre yantramayo hasti sthāpitah* / *Aśokasya ca pratimāṃ parikhāṃ kṣanayitvā khadivān-gāraiśca pūrayitvā tṛṇenācchādyā pāṃśunākīrṇah* / *Susīmaścābhihito yadi śakṣyase 'śokaṃ ghātayituṃ rājeti* / *sa yāvad* (sic!) *pūrvadvāram gataḥ Aśokena saha yotsyāmīti* / *āṅgārāpūrnayāṃ parikhāyāṃ patitah* / *tatraiva cānayena vyasanam āpannah* /

Burnouf, *Intr.* 2 325: "après avoir creusé une fosse de la grandeur du corps d'Aśoka..." Note 1, *ibid.*: "Ne serait-ce pas Susīma qu'il faudrait lire?" As far as I see, Speyer, in his *Critical Remarks*, also leaves the passage as it is. Cowell and Neil, p. 708, think here of a charm: the pit having the shape of Aśoka, his adversary falls directly into his power.

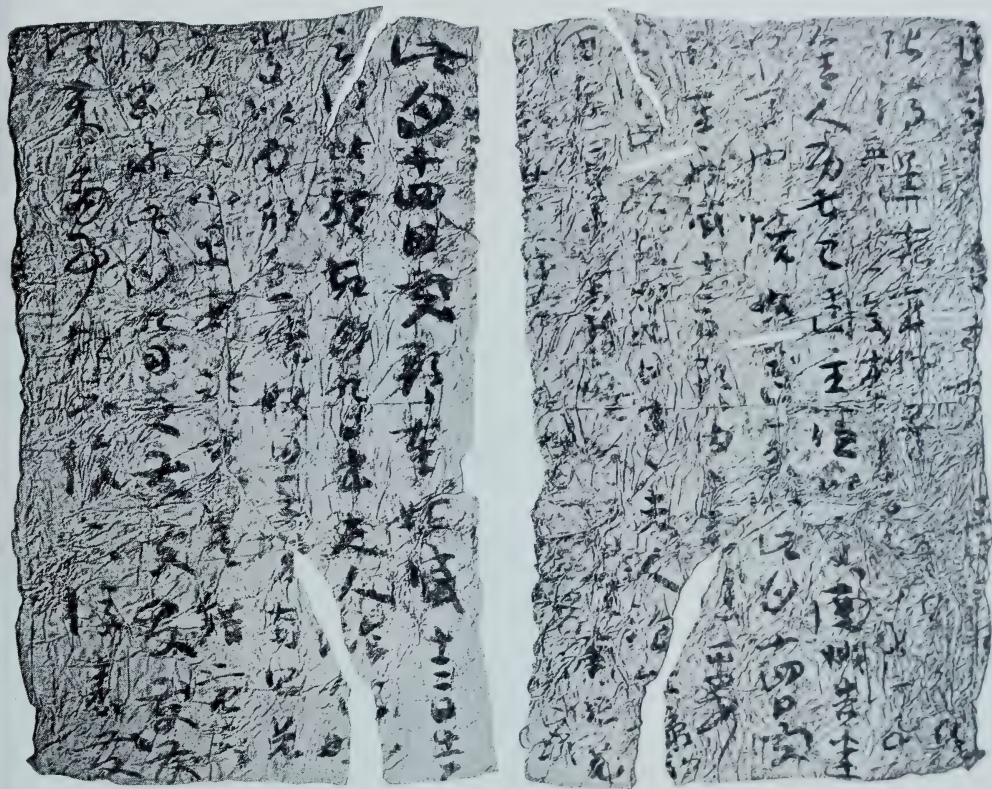
I rather think of a slip of the pen in the Ms., *pratimāṃ* having to be read: *pratimā*.—Rādhagupta had an artificial elephant made, a likeness (= *pratimā*) of Aśoka. Susīma, from a distance, takes it to be Aśoka himself and falls into the pit, while Aśoka, by this scheme, is secure from all danger. For what purpose Rādhagupta had an elephant made does not get clear from Burnoufs' translation.

The false Sandhi *sthāpitah Aśokasya* is, of course, of no importance.

Friedrich Weller

## CALLIGRAPHY OF WANG HSI-CHIH

It may be perhaps interesting to see the handwriting of the celebrated calligraphist Wang Hsi-chih to whom Mrs. Agnes E. Meyer attributes the landscape painting which has been published in this volume. The precious handwriting which may be an original or copy was found by Sven Hedin at Lou-lan (Lop-nor).



Writing Exercises (in *ts'ao-shu*) attributed to Wang Hsi-chih

From Conrady, *Die chinesischen Handschriften- und sonstige Kleinfunde Sven Hedins in Lou-lan*.



## PALÄOGRAPHISCHES

Jedem, der sich mit chinesischer Paläographie beschäftigt, fällt es auf, daß sich bis zur *Hanzeit*, namentlich in der *Ch'un-s'iu*-Periode, eine ganze Reihe von Dialektschriften erhalten haben. Über diese Schriftzeichen, die die Vorrede zum *Shuoh-wên* „Schriftzeichen mit verschiedener Form“ (文字異形) nennt, habe ich in *OZ VI 1/2 1917*, S. 71 ff. gehandelt. Umgekehrt findet man es auf den ersten Blick hin sonderbar, daß dasselbe Zeichen gelegentlich unvereinbare Lautverschiedenheiten auf sich vereinigt. Die Erklärung hierfür ist meistens einfach die, daß das Zeichen von irgendeiner Mundart akzeptiert worden und nachher in den Schriftkanon übergegangen ist.

Das Reich *Ch'u* (楚) z. B. scheint schon im 7. Jahrh. v. Chr. die chinesische Schrift so verwandt zu haben, wie es jetzt noch die südlichen Mundarten tun: indem nämlich chinesische Zeichen zum Ausdruck lautlich von ihnen abweichender Worte gebraucht werden.

So heißt es: *Tso-chuan* 18, 15<sup>a</sup>: (= *Ch. Cl. V.* 295): 楚人謂乳穀謂虎於菟. „Die Leute von *Ch'u* bezeichnen das Säugen mit dem Zeichen 穀 und einen Tiger mit den Zeichen 於菟“, d. h. im ersteren Falle, der uns interessiert, wird das Zeichen 穀 mit dem Lautwert *kuk* zum Ausdruck des Wortes <sup>neu</sup> „säugen“ [vgl. *Tu Yü* zur Stelle: 奴口反<sup>1)</sup>] gebraucht. [*Legge, Ch. Cl. V.* 297 und ebenso *Terrien de Lacouperie, The Languages of China before the Chinese*, London 1887, p. 19 haben diesen ganzen Passus mißverstanden.]

Vielleicht war gerade das Zeichen 穀 gewählt, weil „Säugling“ (孺子) nach *Tze-tien* s. v. 穀 *kuk* hieß. Das *Tze-tien* s. v. belegt dies mit *Sün-tze, Li-lun-p'ien*: 臧穀猶且羞之. Eine Schreibvariante von 穀 (*kuk*) zitiert *Tu Yü* zu *Tso-chuan* 7, 10<sup>b</sup>, nämlich 穀, mit gleichem Lautwert aus dem *Han-shu*. Eine fernere 穀 gibt das *Tze-tien* s. v. an, und zwar mit z. T. anderer Lautform, aber gleicher Bedeutung (奴豆切). Es zitiert das *Shuoh-wên*, das das Zeichen als 乳 „säugen“ erklärt und es 子 *tze* Sohn mit dem Lautwert 𠂔 setzt und das *Sü-k'ieh*, das die *Tso-chuan* 18, 15<sup>a</sup> Erklärung bringt: 楚人謂乳曰穀故名子文曰穀於菟通作穀. „Die Leute von *Ch'u* bezeichnen das Säugen mit dem Ausdruck 穀. Daher ist des *Tze-wên* Namen: 穀於菟.“

1) Vergl. auch *Tu Yü* zu *Tso-chuan* 7, 10<sup>b</sup> (= *Ch. Cl. V.* 117); 奴走反.



## BIBLIOGRAPHY OF JAPAN FOR 1914

BY O. NACHOD

**I**ntroductory remark. For a number of years I had composed for the "*Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*" (Weidmann, Berlin) a periodical critical review of new literature on Japan, in the beginning (1<sup>st</sup> issue for 1894—1900 in vol. 23, 1902) yet somewhat scanty and defective, but since the annual for 1904 (vol. 27, 1906) every year and as complete as possible. As alas that great historical collection has ceased to exist (last vol. 36 for 1913 published 1916), I welcome the opportunity offered by the new periodical "*Asia*" to continue this bibliography, which was pronounced useful and serviceable by many scholars, while a number of letters assured me that its discontinuation was deeply regretted. To keep up the chronological order, the review for 1914 is—though written 6 years ago and, therefore, somewhat behind time in one remark or another—to open the new series. Short-comings caused by the interruption of transcontinental communication, I hope to redress in the reviews to follow. The English text does not represent a faithful translation of the author's German original, but only an approximate rendering of its contents.

### Signs in the foot notes:

The cross at the current number of titles of such works which are not treated in the text means: "Here is to be quoted".

Double strokes as follows [ ] enclose the list of reviews.

### Abbreviations:

Ill. or Illustr. = Illustrations. pp. = pages.

JBG. = *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*.

LCBl = *Literarisches Zentralblatt*.

MWBl = *Militär-Wochenblatt*.

ÖMOr = *Österreichische Monatsschrift für den Orient*.

PMPGA = *Petermanns Mitteilungen aus Perthes Geographischer Anstalt*.

TASJ = *Transactions of the Asiatic Society of Japan*.

## History.

General history, entire time. Among general descriptions<sup>1-11)</sup> the year on review, as to larger contributions, brings only some works of French, American and Japanese authors, of which but the titles are accessible to me.—There are further to be quoted descriptions of travel, treating Japan only<sup>12-15)</sup> or the Far East in general<sup>16-22)</sup>, moreover a series of essays, devoted to

- 1) × Japan, *Asiatisches Jahrbuch*, vol. 3, pp. 271 to 304. (A sort of reference-book, esp. for statistics.) — 2) × F. Müller - Cannero, Japan. Türmer, 16. year no. 10. — 3) × J. Anderson, *The spell of Japan*. Boston, Page, pp. 414, \$ 2.50. (Illustrations, maps.) — 4) × H. W. Mabie, Japan: To-day and To-morrow. New-York, Macmillan, pp. 292, \$ 2.—. (Illustrations.) [*North American Review* 200 (1914), p. 950.] — 5) × S. H. Wainright, S. Anezaki, H. B. Schwartz, J. Naruse, *Aspects of Japan*, Being 4 series of lectures delivered at the Summer School for Missionaries, Karuizawa, 1913. Tōkyō, Kyo Bun Kwan, pp. 191, Yen 0.70. — 6) × M. Klein, *By Nippon's Lotus Ponds: Pen Pictures of Real Japan*. New-York and London, Revell, pp. 228, \$ 1.—, 3½ Sh. (Illustrations.) [*Internat. Rev. of Missions* 3 (1914), p. 612: "An unusually frank exposition of phases of Japanese life such as come under the notice of a missionary going about in the interior."] — 6bis × A. Miyamori, *Representative Tales of Japan*. Tōkyō, 2 vol. — 7) × L. Hearn, *Le Japon*. Translated from the English by M. Logé. 18°, Fr. 3.50. (Original s. JBG. 27, III, 425, 6402; German translation JBG. 34, III, 349<sup>365</sup>.) — 8) × F. Challaye, *Le Japon Illustré*. Collection in 4° Larousse. Paris, Larousse, Fr. 20.—, bd. 26.—. (Subscription till 30./6. 14: Fr. 18.—, or Fr. 24.— resp. about 600 photos, 12 plates, 24 maps and charts.) [*E. A.: Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris* no. 33 (1914), pp. 123 to 124.] — 9) × A. Brou, *Les Japonais peints par eux-mêmes*. *Etudes* 20. III., pp. 737 to 759. — 10) × P. Kobayashi, *Peuples japonais*. *Revue Bleue*, 1. Sem., pp. 662 to 666. — 11) × O. Nachod, Japan. Translated by J. Kolmodin. Stockholm. Aktiebolaget för Spridning af Litterära Verk. (Svedish ed. of the "Weltgesch." edited by Pflugk-Harttung. Vol. 3, "Gesch. des Orients", pp. 567 to 649. German original see JBG 33, III, 234<sup>3</sup>.) — 12) × R. Huldshiner, *Reisebrief aus Japan*. *Süddeutsche Monatshefte*, 11. year, pp. 336 to 341, 604ff. (Reprinted in *D. Japan-Post* 13, [1914—1915], pp. 24—26. — See JBG. 36, III, 99<sup>10</sup>.) — 13) × E. v. Hofmannsthal, *Von einer Weltreise* (VI. Japan). *Wage*, 17th annual, no. 22. — 14) × Marie v. Bunsen, *Auf der altjapanischen Heerstraße*. *Wanderung von Tokio nach Kioto*. *Deutsche Rundschau*, 40. ann., no. 7, 8, 9, 10. [*D. Japan-Post* 13 (1914/15), p. 549.] — 15) × D. W. Freshfield, *A Playground at the East End, Rambles in Japan*. *Alpine Journal*, vol. 28, pp. 156 to 165. (Illustr.) — 16) × Germanns, *Ostasien-Wanderungen*. Tsingtau, W. Schmidt, pp. 199. [*D. Japan-Post* 12 (1913/14), p. 1500.] — 17) × *Eine Reise nach Japan und China über Kanada*. *Illustrierte Zeitung*, vol. 139, no. 3695. — 18) × W. Carey Jeffries, *Two Undergraduates in the East*. London, Sports and Sportsmen, illustr., ab. pp. 200, 4 sh, 9 d. — 19) × Mary Hall, *A woman in the Antipodes and in the Far East*. London, Methuen & Co., pp. VIII, 374, 16 Sh. (Maps and Illustr.) — 20) × Brieux, *Au Japon, par Java, la Chine et la Corée; nouvelles notes d'un touriste*. Paris, Ch. Delagrave, 12°, pp. 350, Fr. 3.50.

the whole of Eastern Asia, especially in the field of history<sup>23</sup>), civilization<sup>24-25</sup>), geography<sup>26</sup>) and world politics<sup>27-33</sup>).

Single epochs: Prehistorics and excavations being not treated this time, in chronological order there are first to be named talks about Sugawara Michizane (845—903)<sup>34</sup>), the highly praised statesman and poet of the Fujiwara-time, and about two of the

[E. A.: Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris. 33 (1914), pp. 107—109 (approval).] — **21**) × G. Carrega-Bertolini, *Sei mesi nell'estremo Oriente*. Bergamo, C. Conti & Co., pp. 230. (Illustr.). — **22**) × F. J. Hospital, *Notas y escenas de viaje (Extremo Oriente)*. Barcelona, L. Gili, pp. 224, Pes. 5.—. — **23**) × C. Spielmann, *Arier und Mongolen*. Weckruf an die europäischen Kontinentalen unter historischer und politischer Beleuchtung der gelben Gefahr. Zweite bis auf die Gegenwart fortgeführte Ausgabe. Halle a. S., H. Geseenius, pp. XIV, 334, M. 4.50, bd. M. 5.50. (Comp. a digest, mostly disapproving of the 1. ed.: JBG. 28, III, 295—296<sup>247</sup>.) [D. Japan-Post 13 (1914/15), pp. 102—103, "Gefühls- und Realpolitik", though "diligent compilation", sharply criticised.] — **24**) × J. Witte, *Ostasien und Europa*. Das Ringen zweier Weltkulturen. Tübingen, Mohr, pp. VIII, 244, M. 5.—, bd. M. 6.20. [Forke, LCB. 65 (1914), pp. 1082—1083 (mostly approving); v. Schwartz Theol. Lbl. 35 (1914), no. 18; E. Schiller, D. Japan-Post 13 (1914/15), p. 681 (approving); K. Haushofer, Mitt. Geogr. Ges. München 9 (1914), pp. 370—371 (approving with restrictions); D. Bornemann, Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss. 29 (1914), pp. 123—125 (much approving); H. Haas, Weltwirtschaftl. Archiv 5 (1915), pp. 419—420 (approving).] — **24 bis**) × E. Hanslik, *Der nahe Orient; Indien und Ostasien*. Geistes- und Gesellschaftskunde des Orients. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, SA., pp. 123—146. Wien, Verlag Institut f. Kulturforschung, 4° pp. 24, Kr. 1.—. (Map.) [R. Kaindl, PMPGA. 63, 1917 II, pp. 292 to 293.] — **25**) × G. Lowes Dickinson, *An Essay on the Civilization of India, China, and Japan*. Garden City, New-York, Doubleday, Page & Co., 12°, pp. 86, \$ —.60.) [Stella Browne, Internat. Journal of Ethics 1915, pp. 424—426.] — **26**) × E. Tießen, *Ostasien*. Banse, *Illustrierte Länderkunde* pp. 121—154. Braunschweig, G. Westermann. (Japan pp. 125—136; Manchuria pp. 123—125.) — **27**) × A. Wirth, *Das Erwachen der asiatischen Völker*. Also under the title: *Handbuch der Politik*, vol. 3, no. 18: *Die politischen Ziele der Mächte in der Gegenwart*. Berlin, W. Rothschild. — **28**) × Schrameier, *Deutschland und die englische Weltmachtpolitik in Ostasien*. *Koloniale Rundschau*, no. 11—12. — **29**) × Frhr. v. Mackay, *Ostasien und das pazifische Problem*. *Asiatisches Jahrbuch*, vol. 3, pp. 37—46. — **30**) × Frhr. v. Mackay, *Der Stille Ozean und die Weltmachtsprobleme der Zukunft*. *Greif*, vol. 1, 1913/14, no. 5 (febr.). — **31**) × Frhr. v. Mackay, *Die ostasiatischen und pazifischen Weltmachtsfragen im Lichte des britisch-japanischen Bündnisses*. *Asien*, vol. 13, 1913/14, pp. 81—85. — **32**) × J. C. Ferguson, *The hegemony of the Far East*. *North American Review*, vol. 200, pp. 693—698. (Supremacy going over from England to Japan.) — **33**) × P. Marc, *Quelques années de politique internationale. Antécédents de la guerre russo-japonaise*. *Studien zur osteuropäischen Geschichte*, vol. 2. Leipzig, K. F. Köhler, pp. XXVII, 214. (Rather specialised description of international politics from the peace of Shimonoseki [1895] to the Russ.-Jap. War [1904], esp. of the part taken by Russia; with many documents, rendered literally.) — **34 B.**, *The hero of the plum blossom*. *Japan Magazine*, vol. 4, 1913/14, pp. 588—592.



most celebrated heroes of the chivalric feuds between the powerful territorial lords, about the two hostile daimyōs Takeda Shingen (1521—1573) and Uesugi Kenshin (1530—1578)<sup>35</sup>). — The material from occidental as well as Japanese sources concerning the difficult and much disputed question of the so-called discovery of Japan by the Portuguese about 1542/43 seemed to be collected exhaustively in the thorough study of Haas (s. JBG 25, III, 135<sup>80</sup>). Nevertheless now Dahlgren, the director of the Stockholm Library, much deserved already by a series of researches on the history of discoveries in the Pacific, succeeds in disclosing new and very remarkable points of view from contemporary sources, hitherto overlooked for this purpose.<sup>36</sup>) Though, after his own words, his investigation is not able to remove all difficulties of the so much contested problem, his representation of the matter might be worth some attention as a not unimportant contribution to a final solution (p. 240). It speaks of a report written in 1548 by Garcia de Escalante Alvarado to the vice-roy of Mexico about Ruy López de Villalobos' expedition to the Philipines (1542/43), in which the writer took part as a "factor" (*Documentos inéditos* V, p. 117—205, Madrid 1866). The report contains statements, translated by Dahlgren (p. 242—246), about news, received by the Spaniards while staying in Tidor (1544—1546), about newly discovered countries, amongst others by Diego de Fretes, a brother of the governor of Tidor. Dahlgren confronts these statements with the mention of captain Diogo de Freytas in Galvaõ's (or Galvano's) tale of the discovery of Japan, till now the earliest record known, and comes to the conclusion: "There should be no doubt, that both reports refer to the same event." He adds: There remains, it is true, an important difference; Escalante states the "Lequios", i. e. the Liū-Kiū- or Ryū-Kyū-group, Galvaõ however "Japan" as place of landing; however Escalante mentions too, that several Portuguese, starting from the "Lequios", reached Japan (p. 247). Dahlgren believes, though with less certainty, to have another report on the events related

---

(Illustr.) — **35**) B., Two heroes of old Japan. Japan Magazine, vol. 4, 1913 14, pp. 536—539. (Illustr.) — **36**) E. W. Dahlgren, A Contribution to the history of the discovery of Japan. Transactions and Proceedings Japan Society, London, vol. 11, pp. 239—260. [[O. Nachod, Ostasiat. Zeitschr. 6 (1917 18), pp. 129—130.]]



by Diogo de Freytas in the wellknown passage, given in translation (pp. 250—252), of Andres de Aguirre's Letter to the Vice-Roy of Mexico (*Doc. Ineditos XIII*, pp. 545—549, 1870) written in 1584 or 1585 and having become the starting point for all the fruitless expeditions undertaken to find the Gold- and Silver-Islands (comp. JBG 23, III, 294<sup>193, 194</sup>). Though that island, rich of silver, called "Isla del Armenio", be expressly stated there to be situated east of Japan and between 35 to 40° n. lat., however the striking conformity in several passages descriptive of the people and soil as well as of events, causes Dahlgren to identify the "Isla del Armenio" with the "Lequios". He tries to explain the statement of latitude and other divergences by the fact that Aguirre had to give his report from memory after the lost letter of a Portuguese captain, read 18 years ago. Renouncing to enter upon further interesting details, the rendering and still more the examining of which here would lead too far, I may shortly state only the result, which Dahlgren believes, "with some fair probability of accuracy", to be able to resume as follows: "1542. Two (three?) Portuguese sail from Siam to Loo-Choo and later on arrive in Japan. 1543. Other Portuguese repeat this journey to Loo-Choo, and possibly extend it to Japan. The 3 men whose names are given by Galvano (however not by Escalante!) took part in one of these voyages, possibly in both. The same year, in the spring, Pinto arrives in Tanegashima. In the same year he is wrecked in the Loo-Choo-Islands. 1544. Pero Diez sails from Malacca via Ning-po to Japan, where he lands somewhere on the west of Kiushiu (pp. 256—257)." Consequently, the voyage of those two or three first Portuguese in Japan would not be — as hitherto mostly accepted — identical with the event related by Mendes Pinto, if the latter's report hereon deserves credit at all. At the end, Dahlgren rightly points to the fact, that Escalante and, properly considered, also Galvano never speak of a "discovery" of Japan, and that it be by no means excluded that single Portuguese may have reached Japan before 1542 unnoticed, as, by the way, Japanese records also accept. "One need not be astonished if a Portuguese seaman's voyage on a Chinese junk awakened as little interest in Japan as in Europe" (p. 260)—<sup>37</sup>). The relations to the Netherlands, embracing

3 centuries, are made anew the topic of a rather extensive essay<sup>38</sup>). Part 1<sup>st</sup>, entitled "Discovery and Seclusion" surveys the intercourse between Japan and other countries until the final break with all the occident except the Netherlands. Part 2<sup>nd</sup>: "The narrow gate-way in the enclosure"—a reference to the factory of Deshima near Nagasaki (since 1641),—begins with a description of the first Dutch endeavours to make Japan accessible to foreign traffic and of the situation during the existence of the Hirado factory founded in 1609; than the factory of the East India Company in Deshima and the official relations between the Company's officers and the Japanese are treated. The next part "From restricted to free trade" brings details and statistics of the changes within those three centuries. In "Souvenirs of the sojourn of the Dutchmen in Japan" some of the relics from the time, when the Portuguese and the Dutch stayed there, are spoken of, and, above all, the rich treasures of the Japanese Department in the Ethnographical State Museum at Leyden, based upon the collections of Cock Blomhoff, Van Overmeer Fischer and P. F. v. Siebold, are appreciated in detail. The next part: "The Netherlands influence upon the development of Japan" points out the large share which the Dutchmen (amongst whom here the author also counts their foreign officials, as the Germans Kämpfer and Siebold, the Swede Thunberg a. o.) had in Japan's mental and material rise, in the growth of her army and navy. The last part puts into prominence the merits of the Netherlands, especially of Donker Curtius, in reaching for all nations the long desired access to Japan, and that without force of arms. This treatise containing, beside many true and remarkable statements, also some erroneous ones that must challenge protest, does not bring new results; it is entirely based upon well-known books, as far as the sources are mentioned, above all on Siebold and Murdoch, also on Kämpfer, Pompe van Meerdervoort, Chamberlain and de Visser. Without any foundation, it seems to us, the author states that "Ieyasu worked out a kind of fundamental code, commanding,

— 37) × Katarina Botsky, *Bushido*. März, vol. 8, pp. 777—784. [Phantastic history of Toyotomi Hideyori's and his mother's death with their followers in the flames of Ōsaka Castle, when taken by Ieyasu. According to the Bushido Law for cavaliers, they commit suicide (1615).] — 38) H. H. van Kol, *De historische Verhouding tusschen Japan en Nederland*. Indische Gids, vol. 36, pp. 1488—1532. — 39) Yoshida Shoin. *Lebensgeschichte eines Patrioten*. D. Japan-Post, vol. 13,

amongst others, every stranger met with on Japanese ground without legal permit to be simply killed ("eenvoudig af te maken", p. 1492). The often quoted sentence of exile of 1614 probably referred to here is, in fact, not directed against all foreigners in general, but exclusively against the priests amongst them, while the trade of foreigners, also of catholics was allowed to go on undisturbed. Just as incorrect is the statement that a persecution of christians had set in as early as 1557 and had left to the Japanese the choice to either trample upon the cross, or to suffer death (p. 1492). In the commercial statistics, for which no sources are given, the copper exported towards the end of the 17th century is said to have amounted still to 32 000 pikols a year (p. 1505). This sum, however, was nearly reached but once all through the 17<sup>th</sup> century (1698: 29 379 pikols); for the rest it vacillates strongly mostly between 10 000 and 25 000. May be the item was drawn from a little pamphlet mentioned hereafter, which, however, is nothing less than irreproachable just with regard to numbers; it is composed by the statesman Arai Hakuseki, a minister, it is true, highly esteemed in Japan, whom the author, probably on account of his honorary title Chikugo no Kami, erroneously calls a daimyō of this province. The introduction of the Chinese water-clock dates not from the latter half of the 8th century, but it is mentioned in "Nihongi" as being manufactured already in 660. Beside other minor inaccuracies, numerous errata, especially in the dates, are very disturbing (e. g. 16<sup>th</sup> year of Keichō instead of 14<sup>th</sup> year for 1609, p. 1495; foundation of the Dutch trade in Hirado 1608 for 1609, p. 1496; the execution of the Portuguese embassy of Macao in 1830 for 1640, p. 1498; etc.). —Some excerpts are given, after a not yet published lecture by H. A. Colman before the Asiatic Society of Japan at Tōkyō, based on a translation from a book by Tokutomi Iichiro on Yoshida Shōin, a patriot towards the end of the Tokugawa-time, who, no older than 30, was executed as a political criminal in 1859<sup>39</sup>). He became especially known by his self-denying act, recorded also by Perry: in 1854 he together with a consort, attempts to be secretly taken on board Perry's fleet, in order to acquire in America the occidental knowledge so necessary for their country. The step, at that time, could not but be fatal for both of them: according to Japanese law, this undertaking, described in all details, brought



them into jail, where Yoshida composes a political writing (Yushu Roku, the story of one imprisoned in a dark cell), wherein he avocates the opening of his country to traffic and progress, even asks for a politic of expansion—<sup>40</sup>).—The fight of the English fleet against the Daimyō of Satsuma and the cannonade of the capital Kagoshima in August 1863 is treated in a detailed, matter-of-fact description containing many interesting particulars <sup>41</sup>). It is based on the personal experiences of Admiral Inouye (Naohachi), whom the author accompanied as adjutant on an official journey to Formosa via Kagoshima in 1906. The Japanese report, published in notifications destined for his comrades ("Suikosha Kiji"), has been translated into German from an English version published in the "Journal of the Royal United Service Institution". The cannonade was to enforce the punishment of those implicated in the murder of the Englishman Richardson by his Samurai, and to compell the Daimyō to pay 26 000 £ as amends (p. 115). Inouye then 17 years old, belonged to the artillery of Fort Oki Kojima (p. 119). The English lost 63 men, including 13 dead, amongst whom were the captain of the flag-ship Joslin and the "Commander" Wilmot. Of the Satsuma garrison there were but 1 dead and 6 wounded, among those Inouye himself. The heavily injured English fleet retreated slowly. A map, drawn at the time by English naval officers, shows Kagoshima port during the bombardment, the situation of the forts, the ships, etc.—Valuable documents are offered in considerable number for the rather entangled history of the important first half of the Japanese Renaissance known as Meiji-times (1867 till 1889) <sup>42</sup>). The author intends "to enable the student to follow chronologically the process by which the feudal system was destroyed, the administration, whether central or local, gradually organized, and the popular element cautiously admitted to some slight power in legislation" (Preface, p. VIII). The documents, accompanied by statement of the source and explanatory foot-notes, bear, for the most part, an

1914 15, pp. 86—90. — <sup>40</sup>) × Erinnerungen an Franz von Siebold. D. Japan-Post, vol. 13, 1914 15, pp. 153—154. (Notes about Siebold's former home in Narutaki near Nagasaki by Yokoyama in the jap. periodical Shin Nippon, April 1914. — <sup>41</sup>) T. Okuda, Die Beschießung von Kagoshima durch die britische Flotte im August 1863. Mitteilungen aus dem Gebiete des Seewesens, vol. 42, pp. 111—121. (Map.). — <sup>42</sup>) W. W. McLaren, Japanese Government Documents, first half of the Meiji era.



official character, being mostly drawn from two Japanese codes: "Hōrei Zensho" (complete collection of the laws and by-laws), and "Meiji-Shi-Yo" (collection of Meiji laws). In a detailed introduction the most important contents of the single documents are wrought into a well arranged picture with reference to the respective passages. As to the division of the material, first are given two chapters about the "Restoration", one on the general situation and the other on government and abolition of the feudal system. Then follow 3 chapters on the work of reconstruction, to wit general survey, central government and local government. The documents are arranged after the same plan: I. "The Restoration" (in Japanese: Isshin = renovation, p. 1—33) comprises the abdication of the last Shōgun, the first organization of the central government (1868—1871), the assembly of advice (1868—1873), the local administration and the abolition of the feudal system. Part II: "The Reconstruction" is far more voluminous (p. 34 to 425, containing the documents about the central administration, subdivided in 3 epochs: 1871—1875, 1875—1884, 1885—1889, i. e. until the year of the Constitution, followed by the deeds about instituting the local administration. Part III: "Miscellaneous Documents" (p. 426—566) treats: endeavours for parliamentary institutions; decrees about public gatherings, societies, meetings of officials of the local administration (1874 to 1878), press- and publication-laws; the state-compensation for the revenues due to the nobility and the Samurai. An Appendix (p. 567—674) offers a number of political speeches and essays etc., the regulations of jurisdiction, and a very serviceable list with explanations of the Japanese official titles used with the different administrative bodies. Though one or the other of the compiled documents may have been accessible to European readers before, and no new or surprising facts be unveiled by this book, the rich, reliable material of original texts, presented in a handy arrangement, will certainly prove an indispensable source for every earnest student of that important period of transition—<sup>43</sup> <sup>44</sup>).

TASJ., vol. 42, pt. 1, pp. CI, 681. — <sup>43</sup> × G. W. Thomson, The Japan of forty years ago. Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 11, pp. 209 to 237. (Humorous chats about habits and customs, also about foreigners' impressions of Japan; with pictures of 8 prominent Japanese men of that time.) — <sup>44</sup> × Saint Nihal Singh, Japan's Modernization, Manuals for Christian Thin-

The writings of the great teacher Fukuzawa (1834—1901), the creator of Keio-University, so influential in the reconstruction of Japan, are described and appreciated<sup>45</sup>) after the scholarly judgement of Dening (JBG. 36, III, 140/1<sup>45a</sup>).—A stirring description of the fearful days of terror during the siege of the embassy-quarters of Peking at the time of the Boxers (1900), more specially the glorious part of the Japanese defenders, is given by Sir Claude Macdonald, then English Ambassador in China<sup>46</sup>). Not only as notes taken by an eye-witness, but also by the rich illustrations in pictures and documents furnished also by the Japanese leader, Colonel Shiba, this presentation is of actual historical value. The English statesman says about his "colleague": "If it can be said that the besieged community owed their lives to one more than to another, where all did so well—it was to this quiet cool, determined and resourceful Japanese officer" (p. 2).—The hitherto so extensive literature about the portentous war against Russia (1904/05) seems to have rather exhausted the matter. The titles of the markedly diminishing number of books on this subject are, as in the former issues, grouped as follows: 1. The Japanese-Russian War in general<sup>47-50</sup>); 2. single battles and other events of the war<sup>51-53</sup>); 3. the Naval War<sup>54-57</sup>); 4. Technicals<sup>58</sup>) 59).—

kers. London, Kelly, pp. 136, Sh. 1.—. [[Internat. Rev. of Missions 3 (1914), p. 612: "Useful as a record of facts, but unsatisfactory as a study of problems."]] — **45**) J. Dahlmann, Ein literarischer Pionier des modernen Japans. Stimmen aus Maria-Laach, vol. 87, 1913/14, pp. 321—327. — **46**) Sir C. Macdonald, The Japanese detachment during the defence of the Peking Legations, 1900. Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, vol. 12, pp. 1—20. (12 plates.) — **47**) x Guerre Russo-Japonaise 1904—1905, historique rédigé à l'État-Major Général de l'Armée Russe. Tome V, 1<sup>re</sup> partie: Bataille de Moukden. Paris, Chapelot, Fr. 45.—. (79 maps. Vol. I a. III, s. JBG. 34, III, 325, 675; vol. II, s. JBG 35, III, 359<sup>51</sup>; vol. IV, s. JBG. 36, III, 107<sup>54</sup>.) — **48**) x Trautz, Das japanische Generalstabswerk über den Japanisch-Russischen Krieg 1904 05. Proben des Stiles und ein Überblick über die Bearbeitungsweise. Nach dem japanischen Original. Mitt. des Seminars f. orient. Sprachen, Berlin, Abt. I: Ostasiat. Studien, vol. 17, pp. 74—96. (See pp. 76—79, translation of the index to the 10 vols.) — **49**) x Frhr. v. Tettau, Vor zehn Jahren. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 544 to 548, 616—619, 647—651. (Souvenirs of the German Attaché commanded to the Russian army.) — **50**) x Von Mukden nach Portsmouth. MWBl., vol. 99, no. 38, 49, 50, 62, 63, 73/74, 76/77. — **51**) x E. v. Kapherr, Vor zehn Jahren (Wafanghou). After the narration of a Russian officer. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 703—705. (Precarious matters in the Russian army at the battle of Wafanghou Mai 1904.) — **52**) x v. Hagen, Liaoyan. MWBl., vol. 99, Supplement no. 2/3, pp. 23. (6 sketches.) — **53**) x H. Rowan - Robinson, The cam-

As to questions of the present time some chats about politics of the day, especially about the inner situation, may first be mentioned<sup>60-68</sup>). Amongst foreign relations, those to the United States of America have anew found lively consideration. A document of high importance, surrendered to the press by the Japanese Foreign Office the 26<sup>th</sup> of June 1914, is published in literal translation, and contains the correspondence between Vic. Chinda, the Japanese ambassador in Washington, and State Secretary of the United States W. J. Bryan, concerning the so-called Californian Question, combined with a summary of the latter<sup>69</sup>). The publication is subdivided into the following four parts: 1. The nature of the

paign of Liao-Yang. Pp. 300. (Maps.) — **54**) × C. Frhr. v. Maltzahn, Der Seekrieg zwischen Rußland und Japan 1904—1905, vol. 3. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, pp. IX, 262, M. 8.—, bd. M. 10.—. (9 sketches, 6 maps. — Vol. 1 s. JBG. 35, III, 360<sup>69</sup>; vol. 2 JBG. 36, III, 108<sup>66</sup>.) [A. v. Janson, LCBL 65 (1914), p. 1577 (much appreciated).] — **55**) × W. Krawtschenko, Durch drei Ozeane. Erinnerungen eines Arztes an die Ereignisse zur See im Russisch-Japanischen Kriege 1904/05. Übersetzt auf Veranlassung der Schriftleitung der Marine-Rundschau. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, pp. VIII, 264, M. 4.25, bd. M. 5.—. [Witschel, D. Japan-Post 12 (1913/14), pp. 1496—1497: "Neues vom Russ.-Japanischen Kriege" (warmly commended); G., Marine-Rundschau 25 (1914), p. 97; A. v. Janson, LCBL 65 (1914), p. 1247 (appreciated).] — **56**) × D. v. Preradovic, Seeschlacht in der Korea-Straße, Mai 1905. Mitt. aus d. Gebiete des Seewesens, vol. 41, 1913, pp. 780—818, 947—1022. — **57**) × Blau, Russische Erfahrungen über die Verwundetenversorgung im heutigen Seekriege. Nach dem russischen Original bearbeitet. Marine-Rundschau, vol. 25, pp. 302—327. (After the physician Augustowski's experiences in the Russ.-Jap. War, publ. in the periodic. "Morskoj Wrach", i. e. marine surgeon.) — **58**) × Rußland: Truppenstärken im Russisch-Japanischen Kriege. MWBL, vol. 99, no. 45. — **59**) × Der Munitionsverbrauch im Mandchureikrieg. MWBL, vol. 99, no. 5. (Comp. JBG. 36, III, 108<sup>72</sup>.) — **60**) × K. Haushofer, Aus der Bilanz des Überganges von Meiji zu Taisho in Japan. Asiatisches Jahrbuch, vol. 3, pp. 83—93. — **61**) × P. Gerhart, Die Lage in Japan. Nord und Süd, vol. 38, June-number. — **62**) × L. Kupfer, Japans innere Lage. Das Neue Deutschland, vol. 2, no. 44. — **63**) × M. R. Funke, Bushido. März, vol. 8, pp. 366—369. (Impression of Japan before the war; chats about tips, social misery, low wages of the officials, the rise of an aristocracy of finance; without real relation to "Bushido".) — **64**) × S. Katayama, Verfall des bürokratischen Regimes in Japan. Neue Zeit, 32<sup>nd</sup> ann., no. 1. — **65**) × C. Alberti-Sittenfeld, Ein Besuch beim Grafen Okuma, dem neuen japanischen Ministerpräsidenten. Zeitbilder, Beil. z. Voss. Ztg. Nr. 46, 19. 4. 1914. (5 illustr.) — **66**) × T. G. Komai, Progress or Reverse in Japan. Asiatic Review, N. S. vol. 4, pp. 300—305. — **67**) × E. Rotlach, L'apparente instabilité politique du Japon. Questions diplomatiques et coloniales, vol. 37, pp. 590—598. (About the politics to be chosen by Okuma: either war with America, eventually China—or an interior upbuilding.) — **68**) × K. Nuese, Die Gefahren und Folgen des japanischen Ausdehnungsdranges. Weltwirtschaft, vol. 4, 1914/15, pp. 201—203. — **69**) Die kalifornische Frage (Communiqué der



so-called Land-Law. 2. The manner of its execution, and the measures taken by the Imperial Government before its enactment. 3. Protest raised by the Imperial Government and answer given by the United States Government. 4. Negotiations about concluding a new convention (9th of June 1914). At the end, State Secretary Bryan's answer to the first Japanese protest (16th of July 1913) is given in German. Amongst the many publications to this matter<sup>70-76</sup>), special mention be made of a serious and thorough work<sup>77</sup>), stating the high significance of the American-Japanese Problem, as touching anthropogeography, racial sciences and world-politics, in the following sentences drawn from the introductory chapter: "Great nations, races, and civilizations, for ages self-sufficient, proud, ambitious, determined, are now face to face. Shall mutual misunderstandings, suspicions, aggressions, resentments, indignations; both East and West, go on for decades, growing ever more acute, ending finally in fierce race-warfare? Shall the eight hundred millions of Asia, united, and armed with Western science and battle-ships, be pitted in race-war against the peoples of Christendom? Or is there some better way?" (p. 8). This last question, affirmed with conviction and determination, forms cause and topic of the book, which is based not only on an extensive knowledge of Japan and her people personally acquired there in many years, but also on an insight into life and work of the yellow race in California, and upon a thorough examination of all printed

japanischen Regierung). D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 444—448, 492—494. — **70**) × Wertheimer, Japan und Amerika. Das Größere Deutschland, no. 25. — **71**) × Nuese, Das wirtschaftliche Vordringen der Japaner in Amerika. Japan und die Monroelehre. Weltwirtschaft, vol. 4, 1914/15, pp. 140—143. — **72**) × Japan und der Konflikt zwischen Mexiko und der nordamerikanischen Union. Deutsche Revue, 39th ann. June 1914, pp. 274—279. — **73**) × K. K. Kawakami, Asia at the door. A study of the Japanese Question in Continental United States, Hawaii and Canada. Prologue by Doremus Scudder. Epilogue by H. W. Mabie. New-York, Revell, pp. 269, \$ 1.50. — **74**) × N. Masaoka, Japan to America; a symposium of papers by political leaders and representative citizens of Japan on conditions in Japan and the United States. New-York, Putnam, pp. 247, \$ 1.25. — **75**) × Iyenaga, The relations of the United States with China and Japan. Annals of American Academy of Political and Social Science, July 1914. — **76**) × W. E. Griffis, Our honor and shame with Japan. North American Review, vol. 200, pp. 566—575. (Votes for the admission of Japanese people in America, especially in California. Reply *ibid.* p. 952—954.) — **77**) S. L. Gulick, The American Japanese Problem. A study of the racial relations of the East and the West. New-York, Ch. Scribner's Sons, pp. X, 349, \$ 1.75. (Illustr.) [Nachod, PMPGA. 62



official and private material on both sides, adversaries as well as partisans of the foreign element. Illustrations and statistics support the author's many-sided investigation into the difficult problems of the assimilation of Japanese, and of the Yellow as well as the White Danger in general. The book upholds (p. 31) that the necessary protection of white labour, by all means to be guaranteed against depreciation through the yellow work, may be fully obtained by a general law, valid for all without any difference, about the highest number of working hours and against unhygienic modes of work. The danger of America being overflowed with Japanese, may be prevented by legally restricting immigration to a certain percentage of the naturalized inhabitancy (p. 284). Anyway, a judgement in these much contested matters will henceforth presuppose the exact knowledge of this book. Though we cannot enter into the rich details, we wish to note the leading principles (p. 301—302) which the author, from his lofty standpoint of universal mutual benevolence and of equal treatment of all people in the whole world, proposes, not without daring, as solution of the problem in the last chapter of his book "Outlines of a new American Oriental Policy".—Further may be mentioned contributions to the relations to Germany, still before the war<sup>78-83</sup>), to Russia<sup>84</sup>), to France<sup>85</sup>), to Turkey<sup>86</sup>), to China<sup>87</sup>), to the Netherland Indies<sup>88</sup>). A sore disappointment and vivid indignation to the numerous German friends of Japan meant the rough, malevolent ultimatum of the Japanese Government deluded by rapacity, presented on the 15th Aug.

---

(1916), I, p. 36.] — **78**) × Riegelsberger, Japan und Deutschland, ihre kulturellen und politischen Beziehungen und die japanische Gefahr für China, Amerika und Europa. Lecture given at Heidelberg. Heidelberg, Winter, pp. 38, M. — 50. — **79**) × J. Riegelsberger, Japan und Deutschland. März, 8th ann., no. 45. — **80**) × P. Ostwald, Deutschland und Japan. Das Größere Deutschland, no. 15, 18. 7. 1914, pp. 422—429. — **81**) × Die japanische Entwicklung und Deutschland. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 197—199, 237—238. (A warm approval of Haushofer's two works, see no. 350 and JBG. 36, III, 96-98<sup>2</sup>.) — **82**) × Japan und das deutsche Welt-Lehrmeistertum. Hammer, 13th ann., no. 297. — **83**) × Kolbe, Deutschland, Japan und Indochina. Das Größere Deutschland, no. 33. — **84**) × Rußland und Japan. MWBl., vol. 96, no. 33. — **85**) × La Fête Nationale Japonaise à Lyon en l'Honneur de S. M. l'Empereur du Japon. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris no. 31/32, pp. 121—135. — **86**) × N. Hansen, Japan und die Türkei. März, vol. 8, no. 42. — **87**) × Prinz, Das Vordringen der Japaner im Yangtse-Gebiet. Marine-Rundschau, vol. 24, 1913, pp. 1360—1367. — **88**) × C. W. de Visser, De verdediging van Ned.-Indië tegen het Oost-Aziatisch gevaar.

1914<sup>89</sup> 90). Though the unexpected entering of Japan marks but a comparatively insignificant part of the World's War, without weighty consequences for its final issue, the literary traces of this event are yet rather numerous even during the five months considered in this report; they furnish, above all, the well-deserved written monument to the incomparable German heroes of Tsingtau<sup>91-100</sup>) (maps comp. 351, 352). From amongst the numerous works, most of no more than momentary interest, only a few may be considered, in which earnest scholars try to lay open the entangled threads of the development leading to Japan's part in the war and to clear up the motives thereof. Florenz<sup>101</sup>), "filled with holy zeal against that nation, which he had served for 25 years, working for the spreading of German language, literature and civilization", treats the following items as causes for the profound "misunderstanding, suspicion, hatred" (p. 18): 1. A significant, yet easy step forward on the Japanese way to economical exploitation of China and preponderance in Asia (p. 8—9). 2. Jealousy of the triumph won by German education in Eastern Asia through Kiau-tschou, and of the economical advantages reached thereby (p. 12—13). 3. In-

---

Eene aanvulling op en eene beoordeeling van het verslag der staatscommissie. Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon, pp. 31, Fl. —.50. [[E. v. H., Indische Gids 36, I (1914), pp. 91—92 (recommended).] — **89**) × J. Riegelsberger, Vorgeschichte des Ultimatums an Deutschland. Die Hilfe, no. 36. — **90**) × Japans Ultimatum an Deutschland. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 683—685. (German text p. 684.) — **91**) × H. Schmitthenner, Kiautschau. Geographische Zeitschrift, vol. 20, pp. 657—670. (2 plates.) — **92**) × E. Ohlmer, Die Entwicklung des deutschen Schutzgebietes Kiautschou. Tsingtau, 1913. (Translation from the Chinese Maritime Custom Reports 1902—1911 by the director of the Maritime Custom Office at Kiautschou.) [[A. Gökel, Stimmen der Zeit 88 (1914/15) (commended).] — **93**) × Böckemann, Der Hafen von Tsingtau. Koloniale Monatsblätter, vol. 16, pp. 361—385. (Maps and charts.) — **94**) × Kiautschou. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 748—749. (Literal rendering of the German governor's proclamations, of his order of the day for the troops and of his appeal to the inhabitants of Tsingtau [17th—20th Aug. 1914].) — **95**) × Wertheimer, Tsingtaus Fall und seine weltpolitische Bedeutung. Das Größere Deutschland, no. 32. — **96**) × v. Truppel, Die Helden von Tsingtau. Ein Nachruf. Geist des Ostens, vol. 2, pp. 233—237. (With governor Meyer-Waldeck's portrait.) — **97**) × Schlieper, Tsingtaus Heldenkampf. Illustr. Ztg. (Leipzig), vol. 143, no. 3724. — **98**) × G. Taube, Gedanken beim Schicksale Tsingtaus. Die Bergstadt, 3. ann., no. 1. — **99**) × M. v. Hagen, Kiautschau, eine Erinnerung und eine Mahnung. Die Grenzboten, no. 47. — **100**) × Der Raubzug der Japaner. Deutsche Revue, 39. ann., Dez. 1914. — **101**) K. Florenz, Deutschland und Japan. Deutsche Vorträge Hamburger Professoren, no. 6. Hamburg, L. Friede-

crease of the national prestige (p. 13). 4. The desire for revenge, systematically stirred and kept alive by English articles, in the Japanese press, asking vengeance for the German's part in the Shimonoseki Intervention of 1895 (p. 14—15). 5. The lack of able men at the head of the Japanese affairs in the critical moment, Emperor Meiji, Prince Itō and Prince Katsura being dead, and the few overliving proved counsellors of the late sovereign too old, while the Foreign Office was ruled by the compunctionless place-hunter and knave of the English, Baronet Katō (p. 19 to 20).—The experienced former representative of Germany, for many years at Tōkyō and Peking<sup>102</sup>), intends to give first “a review of what has been, how it rose, grew and perished” (p. 4) and to try at the end to show the means “how, after our victory, the lost is to be recovered” (p. 3). After a glance on the situation of Eastern Asia after the opening of Japan by America until the Restoration of 1868 follows the development of the Japanese-Chinese relations, leading to the fight for Korea and to the Shimonoseki Treaty of 1895. The Boxers' riots in China and Russia settling in Manchuria and Korea follow, the latter causing a treaty with England, “that enabled Japan to make war against Russia and was concluded by England for this very purpose” (p. 17). The Portsmouth Treaty of 1905 is followed by the renewal of the alliance with England, enabling Japan to reach the aim of a thousand year's aspirations: the annexation of Korea. Farther on are described: the attitude of Japan and Russia toward China after the war, the internal difficulties of the Chinese Republic and of Yuan Shi Kai after Sun Yatsen's riot, and the threatened position of the border lands (Manchuria, Mongolia, Tibet). Then follow the politics of Eastern Asia and Europe before the breaking out of the World's War and the entering of Japan. The prospect, viewed under the supposition of Germans' victory, asks as first point: a “*restitutio in integrum*, i. e. what has been taken from us must be returned”, as also a complete compensation for the tyrannized Germans (p. 47), an effective protection of China against the ever recurring rapacity of her neighbours. Should Germany after the war not be able to secure China, it would mean the danger of her being dismembered into

richsen & Co., pp. 21, M. —.50. — **102**) M. v. Brandt, *China und Japan jetzt und später. Zwischen Krieg und Frieden* 9. Leipzig, S. Hirzel, pp. 53, M. —.80.



spheres of action and interest—<sup>103</sup>). The Japanese Emperor's Proclamation to army and navy about the Declaration of War with Germany and the reasons for it is given in German text <sup>104</sup>). The latter are—in conformity with the Declaration of War—limited to the pretext: "Germany is making military preparations in Kiautschou, while her men-of-war are cruising in the waters of Eastern Asia, thus threatening Japan's commerce with her allies. Thereby the peace of the Far East is endangered" <sup>105-119</sup>).—Of biographies or obituaries to lately departed personalities of note, we mention those to: the Empress Dowager Haruko († April 1914), the widow of the memorable Emperor Meiji <sup>120-122</sup>); the last Shōgun Keiki (born 1837), † as private gentleman with the title of Prince Togukawa

[Schmitthenner, Geogr. Zeitschr. 21 (1915), pp. 237/238.] — **103** × Kriegs-erklärung des Kaisers von Japan. D. Japan-Post, vol. 13, pp. 711. (German text.) — **104** Aufruf des Kaisers von Japan. MWBL., vol. 99, no. 121, pp. 2606 to 2607. (After Frankfurter Zeitung, Weekly supplement of the 1. Sept. 1914.) — **105** × F. Wertheimer, Deutschland und Ostasien. Der deutsche Krieg, no. 14. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, pp. 32. — **106** × O. Franke, Deutschland und England in Ostasien. Deutsche Vorträge Hamburger Professoren 3. Hamburg, Friederichsen & Co., pp. 22, M.—50. — **107** × Franke, Ostasien und der Krieg. Das Größere Deutschland, no. 33. — **108** × O. Corbach, Ostasien und der europäische Krieg. Kunstwart, 28. ann., no. 1. — **109** × P. Ostwald, Deutschland und das englisch-japanische Bündnis im Stillen Ozean. Nord und Süd, 38. ann., Nov. 1914. — **110** × M. v. Brandt, Japans Rolle und Absichten im Weltkrieg. Illustr. Ztg. (Leipzig), vol. 143, no. 3717. — **111** × Frhr. v. Mackay, Das asiatische Problem und der Weltkrieg. Export, vol. 36, pp. 610—612. — **112** × Frhr. v. Mackey, Japans Traum von Macht und Größe. Der Türmer, 17. ann., 1914/15, pp. 81—87. — **113** × N. Hansen, Japans Haltung. Das Neue Deutschland, vol. 2, no. 45/46. — **114** × Witte, Stimmung in Japan gegenüber den Deutschen und Deutschland. Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 338—351. (Opinions of prominent persons and of the press concerning the war betw. Jap. and Germany.) — **115** × Die Sonder-Session des Parlaments. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 757—761. (Publication of the speeches about the causes for Japan's taking part in the war against Germany.) — **116** × Deutsche Schifffahrt in Japan während des Krieges. Kaiserliche Verordnung. Kampo-Extrablatt v. 24. Aug. 1914. 614/1 [eanp ,13t D.' vol1 .-Pos5, pp. 713—714. (German text of the document.) — **117** × Schrameier, Japan und China. Die Grenzboten, vol. 73, pp. 345—348. — **118** × Neutralität Chinas. Präsidial-Erlaß v. 6. Aug. 1914, betr. die Beobachtung von Neutralität während des europäischen Krieges. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 714—716. (German text of the document.) — **119** × K. H. Strobl, Die Gelben. Über Land u. Meer, vol. 113, no. 5. — **120** × C. M. Salwey, The late Dowager Empress of Japan. Asiatic Review, vol. 5, pp. 37—42. — **121** × J. Ingram Bryan, Passing of the Empress Dowager.—Funeral of the Empress Dowager Shoken. Japan Magazine, vol. 5, 1914/15, pp. 67—73, 127—133. (Illustrations.) — **122** × S. M. l'Impératrice Douairière du Japon. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 33, pp. 7—10. —



in Nov. 1913<sup>123</sup>); the influential statesman Prince Katsura (born 1849, † Oct. 10<sup>th</sup> 1913)<sup>124</sup>); the noted historian of art Okakura, manager of the Boston Museum of Fine Arts († Sept. 2<sup>nd</sup> 1913)<sup>125</sup>); the ingeneer Rudolf Lehmann, highly esteemed with all, for half a century successful in Japan, Chairman and honorary member of the Tōkyō German Society, well deserving for his services to its as well as to German life in Japan as a whole († Febr. 4<sup>th</sup> 1914)<sup>126</sup>); the French teacher of jurisprudence Boissonade<sup>127</sup>).

### Provincial and local history.

Descriptions are devoted to the former capital Kyōto<sup>128</sup>) and to the new one Tōkyō, to the latter a well written study of its appearance, traffic and public life<sup>129</sup>) by a resident, well observing catholic missionary<sup>130</sup>). For the main island, mention must be made also of a chat about Fuji<sup>131</sup>), the wellknown Japanese land-mark, and an essay on Ōshima<sup>132</sup>), the volcanic island before Tōkyō Beach, treating its situation, landscape, population, and production.—Of the south-western Isle of Kyūshū only Kagoshima is treated<sup>133</sup>), the capital of Satsuma (comp. no. 41), often mentioned in connection with the volcanic eruption of the near Mount Sakurashima (see no. 369—375).—The outside possessions in South West include Ryūkyū (or Liūkiū), a group of some more than 50 isles and islets, scattered over a narrow curve line of nearly 5 degrees of latitude, but inhabited by only about half a million souls. Those secluded islands and their not pretentious population never obtained much importance in history, politics or economics. An.

**123)** × E. W. Clement, *The last of the Shoguns*. Open Court, vol. 28, pp. 129 to 139. (Portrait.) — **124)** × Yuan Shi-kai und Fürst Katsura, zwei "soldier-statesmen". MWBL, vol. 99, no. 6/7. — **125)** × W. S. B. and J. E. L., *Okakura Kakuzo 1862—1913*. *Ostasiat. Zeitschr.*, vol. 2, 1913/14, pp. 468—470. — **126)** × L. Rieß, *Ein deutscher Kulturpionier in Japan*. Frankf. Ztg., 10. Febr. 1914, no. 41. — **127)** × Inauguration du Monument élevé à Tōkyō à la mémoire de M. G. Boissonade. *Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris*, no. 31/32, pp. 7—10. (Text of the speeches and picture of the monument erected to the former juriscult of the Jap. Government.) — **128)** × *Kyoto: The Home of Typical Japanese*. Kyōto, Commercial Museum, pp. 50. (Illustr.) — **129)** F. Hillig, *Tokio*. *Stimmen aus Maria-Laach*, vol. 88, 1914/15, pp. 45—58. — **130)** × Baron Sakatani, *Tokyo to-day and to-morrow*. *Japan Magazine*, vol. 5, 1914/15, pp. 13—23. (Illustr.) — **131)** F. Stein, *Der heilige Berg der Japaner*. *Daheim*, 50. ann., no. 34. — **132)** R. Kunze, *Ausflug nach Oshima*. *D. Japan-Post*, vol. 12, 1913/14, pp. 1276—1277. — **133)** × G. Wëgener, *Kagoschima*. *Daheim*, 50. ann., 1913/14,

author, nevertheless attached to this small special region with conspicuous temper and earnest zeal, devotes to it a detailed and extensive investigation<sup>134</sup>). It is based on personal observation as well as on a rather vast specialising literature, including even a number of domestic Japanese and Chinese documents as yet untranslated. It offers, so far, only two chapters: Geography and Ethnography, while the historical part is reserved for later, with regard to local chronicles, which have not yet been published. But as to those two categories only treated, the well arranged and diligent work represents probably the most extensive and serviceable monograph on Ryūkyū not only in German alone. The abundance of illustrations as well as some maps and plans, drawn after models of the Japanese Hydrographic Institute, advantageously contribute to the elucidation of the object; examination and further investigation are facilitated by ample and clear statements of the sources (but Tuke's article on Torii [p. XIII and 82] really belongs to vol. 4 not of the Asiatic Society of Japan at Tōkyō, but of the London Japan Society). The geographical chapter gives first the single parts of the territory and their geographical features in general, then enters into the hydrographic, geological and meteorological details, followed by a special topography, profiting of the author's personally gathered knowledge and observation, and some short remarks about the rudimentary state of traffic. The ethnographica (p. 75—180) are divided into 7 chapters on dwellings, customs and conceptions of birth, matrimony, death and burial, costumes and tattooing, social order and religious views. Special attention deserve the well illustrated and in some parts new observations about tattooing, about the old kings' tombs at Shuri (16<sup>th</sup> c.) in the main island Okinawa, visited by the author and, as he says (p. 119), aside from one brief notice, never before described in European literature. Whether some traces of former matriarchal institutions, repeatedly emphasized by the author, may not be interpreted in another sense sometimes? Against the statement that the Tōrii, the portals before the Shintō Temples date from the Japanese "primeval times" objections may be raised (p. 81—82). It arouses at least our doubts that they never appear

no. 18. — **134**) E. M. H. Simon, Beiträge zur Kenntnis der Riukiu-Inseln. Beitr. z. Kultur- u. Universalgeschichte, herausgeg. v. Lamprecht, no. 28. Leipzig,

in any of the old chronicles, nor in the poems of the "Manyōshū" (8<sup>th</sup> c.), while they are apparently mentioned for the first time in a State Council decree of the year 771 about building the Shintō sanctuaries, handed down in writings of the 14<sup>th</sup> century.—The researches about Formosa (Taiwan) treat: the Dutch period<sup>135</sup>) and Economics<sup>136</sup>)<sup>137</sup>), more specially: commerce<sup>138</sup>), and camphor-industry<sup>139</sup>).—To the northern border district Hokkaidō is devoted a treatise on the cultural conditions of the natives, specially of the children, based on personal impressions at a visit in a catholic mission of the secluded Ainu village Shiraoi in the Isle of Yezo<sup>140</sup>), and several writings about farming and cattle-raising<sup>141-143</sup>).—For the continental province of Korea (Chosōn) we mention first the official administration reports of the Japanese Government<sup>144-146</sup>). A description of modern Korea<sup>147</sup>) deals briefly with the geographical situation, shape and history of the peninsula, treats more elaborately the single branches of Korean economy, and finally the administrative organization. The historical sketch is rather weak, uncritically taking the legendary conquest by the

R. Voigtländer, pp. XVI, 182, M. 10.— (88 illustrs. and charts, 4 maps, 1 plate.) [v.S.: Geist des Ostens 2 (1914/15), pp. 106—107 (commend.); O. Messing, Zeitschr. f. Ethnologie 46 (1914), p. 537; Nachod, PMPGA. 62 (1916), I, pp. 109—110.] — **135**) × H. Kern, De Hollanders of Formosa. Gids, 1914 I, pp. 366—378. — **136**) × Wirtschaftliche Verhältnisse, Schiffahrt und Handel der Insel Formosa im Jahre 1913. Berichte über Handel und Industrie, vol. 22, pp. 1—32. ((Consular Report of Nagasaki.) — **137**) × Die Verwaltung von Formosa. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 595—597. (Consular Report of Nagasaki.) — **138**) × Der Handel Formosas. D. Japan-Post, vol. 12, 1913/14, pp. 1201—1203. (After the English Consular Report for 1912.) — **139**) × F. O. Koch, Die Kampfer-Industrie auf Formosa. Die Umschau, vol. 18, no. 25. — **140**) F. Hillig, Bei den Ainu von Shiraoi. Stimmen aus Maria-Laach, vol. 86, 1913/14, pp. 544—559. — **141**) × Max Müller und Masuhara, Welche Beziehungen bestehen auf Hokkaido zwischen den Preisen der Futtermittel und tierischer Produkte, und welche Mittel und Wege können die Landwirtschaft und Tierzucht fördern? Journal f. Landwirtschaft. — **142**) × Max Müller und Maruyama, Der Hokkaidopony in Form und Leistung. Fühlings Landw. Zeitschr. — **143**) × Max Müller und Fong Tie, Welchen Einfluß übt jetzt die Scholle Hokkaido auf die importierten Kulturrassen aus? Mitt. d. Dtsch. Landwirtsch.-Ges. Berlin. — **144**) × Annual Report on Reforms and Progress in Chosen (Korea) (1912/13). Keijo (Scoul), Government General, pp. 271. (Maps, illustr.) — **145**) × Results of three years' administration of Chosen since annexation. Government General of Chosen, pp. 66, 95. — **146**) × M. H. Chevalier, Des Réformes et des Progrès réalisés en Corée par le Gouvernement Général Japonais. Analyse du 4<sup>e</sup> Rapport Annuel (1910—1911), part 2. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 137 to 151. — **147**) R. Malcolm Keir, Modern Korea. Bull. American Geogr. Society,



Empress Jingō for a fact, dating it, moreover, two centuries earlier than the official tradition ("1 A. D." instead of 200 p. Chr.)<sup>148</sup>). The constantly decreasing Buddhism of Korea is described in a study benefitted by the author's thorough knowledge of the island and its inhabitants<sup>149</sup>). It begins with a brief historical sketch of the Indian doctrine in Korea, resulting in "Buddhism struggling for existence" (p. 40). Hereafter Buddha's life and teaching is described after the paintings in the "Bonzeri" (!) Kyongkuksa near the capital Seoul, a series of eight pictures as frequently used in Korean cloisters. Sacrifices and customs are spoken of, a visit to one of the monasteries related, and Buddhist missionary work described. The same author also treats the significance of Confucianism for Korea<sup>150</sup>).—A few more contributions to christian missionary work are to be mentioned<sup>151–154</sup>). For economics we have to record an essay on the general development<sup>155</sup>), a decree concerning taxes connected with growing tobacco<sup>156</sup>), discussions of railway-affairs<sup>157</sup>)<sup>158</sup>). An essay on the singular Korean speech and writing<sup>159</sup>) gives a summary of the language, characterized as rich in vowels, sonorous and varied (p. 289), and traces foreign influences in the course of its development. More details are given, and illustrated by comparative tables, of the purely Korean script of King Setjong (or Syöi-chong,

vol. 46, pp. 756–769, 817–830. (2 Charts.) — **148**) × E. v. Hofmannsthal, Von einer Weltreise (IV. China, V. Korea). Die Wage, 17. ann., no. 21. — **149**) A. Eckardt, Verehrung Buddhas in Korea. Geist des Ostens, vol. 2, 1914/15, pp. 34–47, 146–158. (12 illustr.) — **150**) × A. Eckardt, Die Konfutse-Verehrung in Korea. Histor-polit. Blätter f. d. kathol. Deutschland, vol. 153, pp. 416 to 432. — **151**) × J. Delpech, Le Christianisme en Corée. Paris, Soc. Générale d'Impression, 1913, pp. 110. (Not for sale.) — **152**) × Past Solution of Initial Problems. Korea Mission Field, pp. 4–27, 44–48. (Review of the development of Christian missions to Corea.) — **153**) × Evangelistic Problems. Korea Mission Field, pp. 91–120. — **153<sup>bis</sup>**) × Fischer, Erlebnisse eines Tabernakel in der Mission. Nach dem Briefe eines koreanischen Missionars (Im Kampf fürs Kreuz no. 29). St. Ottilien, Missionsverlag, pp. 25. — **154**) × A. Eckardt, Quelpart und die südlichste Missionsstation Koreas. Die kathol. Missionen, vol. 42, pp. 203 ff. — **155**) × J. Dautremier, Développement économique de la Corée. Bull. Mensuel Soc. de Géogr. Commerciale de Paris, Nov. 1913. — **156**) × Die Tabaksteuer-Ordnung in Chosen. Extrablatt des Amtsblattes des General-Gouvernements Korea v. 16. März 1914. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 524–529. (German text.) — **157**) × Preyer, Die Eisenbahnen in Korea. Archiv f. Eisenbahnwesen, pp. 402–418, 728–743. — **158**) × K. Haushofer, Der Ausbau des Eisenbahnnetzes in Korea. PMPGA., vol. 60 II, p. 56. (Solemn opening (22. 3. 1914) of the line Taiden—Mokpho at the S. W. coast, which is of high importance for strategies and political economics.) — **159**) A. Eckardt, Koreas Sprache und Schrift und die Erfindung der Buch-



1419—1450), consisting of 28 letters, finished in 1443 and published 1446. It is reasonably praised as “the simplest imaginable” (p. 296) and as “Einfach und leicht und dabei doch reichhaltig, ausdrucksvoll und ästhetisch nicht unschön” (p. 299). A comparison follows with the eventual prototypes in Sanscrit, in occidental alphabets, and in the horizontal strokes, some of them divided in the midst, of the Chinese hexagram. But the author arrives to the conclusion: “King Setjong’s system is a perfectly new one, quite independent from any other, purely logical and intuitive” (p. 303). The invention of printing in movable letters is treated in the conclusive study, belonging to the next year’s report.<sup>160</sup> (for duties comp. no. 219, 220; map no. 353). — Manchuria<sup>161</sup>) (map no. 354).

### Religion.

*General.* The critical appreciation of the most important new publications in the various fields of literature on Japanese religions, begun by the most qualified author, is continued in the approved way<sup>162</sup>) (1<sup>st</sup> report JBG 33, III, 253/4<sup>252</sup>). The first part “General” (p. 255—261) treats contributions to important collective works such as an article contained in the appendice to Deussen’s General History of Philosophy which with regard to Japan is rather scanty; a short but “very serviceable article” by Hackmann in “Religion in Geschichte und Gegenwart”; furthermore in Orelli’s Allgemeiner Religionsgeschichte (2<sup>nd</sup> ed. s. JBG 36, III, 113<sup>149</sup>) a contribution, valuably augmented and improved in comparison with that of the 1st edition (s. JBG 26, III, 182<sup>85</sup>); finally an article of the native scholar Anesaki about religious feelings with the Japanese in the 1<sup>st</sup> annual report of the society “Concordia”, which is also spoken of in detail (s. also JBG 36, III, 102<sup>22</sup>). From the second part, “Shintō” (p. 261—273), mention be made of the writings, mostly treated in the former issues of JBG, of de Visser, Schiller, Revon, Aston, Kirby, Ohrt (Totengebräuche) etc., and of contributions to the modern sects of

druckerkunst 1403. Geist des Ostens, vol. 2, pp. 288—303. — **160**) × A. Eckardt, Koreanische Sprichwörter, Geist des Ostens, vol. 1, 1913/14, pp. 757—759. (Translation of several proverbs documenting the Korean soul.) — **161**) × R. Torii, Études Anthropologiques. Les Mandchoux. Journal College of Science, Imp. Univ., Tōkyō, vol. 36, Art. 6, pp. 35. (Illustr.; see JBG. 35, III, 364<sup>142</sup>.) [Bull. American Geogr. Soc. 47 (1915), pp. 898.] — **162**) H. Haas, Religion der Japaner 1909

Tenrikyō and Konkō. The chapter "Buddhism" (p. 273—290) treats the writings of Haas, Lloyd, Reischauer, Richard a. o., devoted to the most important modern sect (Jōdo and Jōdo-Shin) and to its "Amida-Buddhism", showing so considerable affinities to Christianity. Further may be named translations by Sawai of texts of the Sōto-sect, Lloyd's Creed of Half Japan, Schiller's translation of a popular biography of Kōbō Daishi, contributions by Sansom, de Visser, Steiner a. o.—The last part "Confucianism" (p. 290—295) has, as before, not to report on any work "that has deepened and widened our knowledge of this branch" (p. 291). Essays by Inouye, Denning, Duthu, Asaji and Pringle be mentioned here. The entire report, surveyed here only regarding the contents, offers the reader a bibliographical dainty, as a well read specialist in a way understands to add to the somewhat dry matter the seasoning of fine criticism.—<sup>163-169</sup>).

Shintōism <sup>169 bis</sup>).

Buddhism. An apparently important costly publication about the deities of the so-called northern Buddhism <sup>170</sup>) has, until now, not been accessible to me. — The investigation on the Bodhisattva Jizō (part 1 and 2 s. JBG 36, III, 115 <sup>164</sup>) with its 3<sup>d</sup> part finally reaches the soil of Japan <sup>171</sup>). The first chapter (II, p. 393—401)

bis 1913. Archiv f. Relig.-Wiss., vol. 17, pp. 255—295. — **163**) × H. Haas, Religionsgeschichte. C. Mongolen. Theologischer Jahresbericht, vol. 33, Abt. I pp. 20—24. (Ample and thorough bibliography for 1913 of religious literature, also of Japan, partly with a short critical digest) — **164**) × Tasuku Harada, The Faith of Japan. London, New-York, Macmillan, pp. IX, 190, Sh. 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub>, \$ 1.25. — **165**) × Witte, Eine zweite amtliche Religionskonferenz in Tokio. Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 13—19. (Held in Nov. 1913.) — **166**) × Witte, Eine zweite Religionskonferenz der japanischen Regierung. Christliche Freiheit, vol. 30, no. 11. — **167**) × Graf H. Keyserling, Die Religiosität des Japaners. Tat, vol. 6, no. 3. — **168**) × Reynaud, Religious Changes in Japan. Catholic Missions, vol. 8, pp. 31—36. — **169**) × Reynaud, Church and State in Japan. Catholic Missions, vol. 8, pp. 126—131. — **169 bis**) × K. Kanokogi, Shintoism and its significance. Annual Report Smithsonian Institution for 1913, Publ. 2304, pp. 607—615. (Translation; German original see JBG. 35, III, 369 <sup>168</sup>. — Explications from a modern Japanese patriot's standpoint.) — **170**) Alice Getty, The Gods of Northern Buddhism, their History, Iconography and progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries. With a General Introduction on Buddhism, translated from the French of J. Deniker. Oxford, Clarendon Press, 4°, LII, pp. 196. (65 plates.) [M. Langworth Dames: Journ. R. Asiatic Soc. 1918, p. 578—582 (much appreciated). Smidt, Ostasiat. Zschr. 7 (1918—19), p. 246—250 (many objections, "Anlage verfehlt").] — **171**) M. W. de Visser, The Bodhisattva Ti-Tsang (Jizō) in China and Japan. Section III:

treats the Nara Period (710—794). The followers of Jizō like to put back the origin of some of his temples and statues to rather early centuries, even to the time of Buddhism first spreading in Japan, in order to connect his cult with such personalities as the first great patron of the Indian doctrine in Japan, Prince Shōtoku (572 to 621), or the manysided priest Gyōgi (670—749), praised for having excelled in the most different branches of civilization. The tales about the blessings and the thaumaturgic acts, ascribed to Jizō, are rendered in detail, accompanied by exact statements of the origin. However they are, for the most part, drawn from writings by priests of the 17<sup>th</sup> century, who counted upon a most credulous simplicity, while, as the author states, none of those Jizō pictures, or shrines, and still less the respective legends, are mentioned ever so slightly in any of the real old documents—a proof of Jizō's "obscurity" in Japan up to the 12<sup>th</sup> century (p. 401). The 2<sup>nd</sup> chapter, the Heian Period (794—858; III, p. 61—92) collects in the same way the legends of Jizō's miracles, showing him often in connection with the Shingon and Tendai sects and with certain temples or Jizō statues in them, ascribed by tradition, though without any reasons, to the most prominent priests of that time, as to Kōbō Daishi, Dengyō Daishi a. o. Several new specialities as the "Six-Jizō-cult", connected with the worship of the six paths (gati), and the Shōgun-Jizō-cult, which even turned the peaceable Bodhisattva into a Buddhist war-god on horse-back, are treated in detail. The 3<sup>rd</sup> chapter, "Fujiwara and Gempei Periods, 858—1192" (p. 209—242) deals with Jizō as helping women to an easy delivery ("Koyasu Jizō"), as protector and saviour of the dead, especially of children, in Hell, at which occasion the author shows in an attractive manner the changes of former phallic way-side deities into the Buddhist Jizō; as companion of dead souls to Paradise; as substitute of his true followers in tortures or hard work allotted to them; as bringing recovery from diseases. His importance with the Minamoto and Taira ("Gempei") is treated more specially. The following chapter, Kamakura Period, 1192—1333 (p. 326—342), is devoted to the devout glorification of Jizō in legends, literature and art. The



most "glorious" time of the Jizō cult follows in the 5<sup>th</sup> chapter, (p. 342—347), embracing the Ashikaga Period (1334—1573) and the next thirty years. Images and temples are dedicated to him by the first Ashikaga Shōgun Takauji, who, of all great men in Japanese history, put the strongest faith into this Bodhisattva (p. 342), as also by many other of the most prominent and mighty personages of those warfaring centuries. The Tokugawa and Meiji Period, 1603 to 1912 (chap. 6, p. 347—363), shows the Jizō cult, till then more the property of the ruling classes of samurais and priests, spreading among the lower people. He becomes, after Amida and Kwannon, the "most popular deity of daily life" (p. 347). But "on having come into the hands of the lower classes, the gentle Bodhisattva, whom the gentry had made their tutelary god even on the battle-field, became a god of wrath to sacrilegious people and lascivious priests" (p. 347). All these particulars, drawn from the various legends, are, in fact, proofs of the strong and widely spread influence of Jizō even in our time and are not without significance as features of the popular life. The "Conclusions" (chap. 7<sup>th</sup>, p. 363—367) summing up the results of the entire research, end with the remark: "The present day, with all its western civilization, sees our gentle, merciful Bodhisattva gloriously maintaining his mighty position and living in the people's heart like in the days of yore" (p. 367).—A short, yet instructive article about the Zen sect<sup>172</sup>) begins with a survey of the appendix to one of the Japanese works, written in the last decades by Totsudo (or Kumaichirō) on the introduction into the understanding of Buddhism (Daijō Bukkyō Hyakuwa), a vade-mecum, that might well be entitled: "How to study Buddhism" (p. 194). Passing on to the subject itself, the author says, that "the truth at the bottom of Zen-philosophy cannot be communicated by spoken or written word. It must be individually obtained by way of intuition" (p. 197). He then describes more in detail by passages from writings of two noted Zen-priests of the 13<sup>th</sup>—14<sup>th</sup> century how this is to be reached by "abstract contemplation" (Zenjō, p. 199).—<sup>173-175</sup>) (comp.no. 149).

---

— **172**) H. Haas, Die Kontemplationspraxis der buddhistischen Zen-shu in Japan. Zeitschr. f. Missionskunde u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 193—206. — **173**) x H. Haas, Buddhas Prophezeiung über die völlige Vernichtung seiner Lehre. (Eine buddhistische Apokalypse.) Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 33—42. (De-



Christianity. A table of the entire higher Catholic clergy in the Far East from the beginning to the present day<sup>176</sup>), a work certainly requiring great zeal, proves serviceable as book of reference. Before all the bishops, beside them the apostolic vicars and papal legates are named with their clerical office, arranged here after the single church districts in chronological order. Short biographies are added, considering mainly the ends attained in the priests' careers, occasionally adding tombstone-inscriptions, some of them in Chinese script, and brief-notes on persons and localities with exact indications of the sources from which they are won. The short first part (p. 1—4), dealing with the time previous to 1500, is, of course, but scanty in facts, most of them relating to the 14<sup>th</sup> century, i. e. the Mongol Period in China. The 2<sup>nd</sup> part, mainly devoted to the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, treats Makao till our time (p. 5—15), then the bishopric Funai, founded by a papal edict of 1588 (now: Ōita, in Bungo in north-eastern Kyūshū), with a list of 15 bishops till 1680, only a few of whom could enter Japan, and none at all reside at Funai (p. 16—21); Nanking (1658 till 1856, p. 22—34); Peking (1690—1856, p. 35—40); the Legates Tournon, Mezzabarba, Gotthard and Ildefonse (p. 41). The longer 3<sup>rd</sup> part treats bishops and vicars of no less than 50 different dioceses in China from 1696 till the present time (p. 43—158). The 4<sup>th</sup> and last part states the single parishes with their leaders in Korea from 1831 (p. 159 to 163) and Japan (Tōkyō, Nagasaki, Ōsaka, Hakodate, Shikoku, Niigata, Formosa) from about 1850 (p. 164—173). The 1<sup>st</sup> appendix (p. 175—215) contains brief-notes and statistics concerning the 12 different congregations of missionaries in China. The 2<sup>nd</sup> (p. 217 to 243) has explanatory notes on clerical titles, lists of bishoprics and persons with reference to the numbers of the respective

---

tailed analysis of the Sūtra Bussetsu hō-metsujin-kyō (Catalogue Nanjō, no. 470); preceeded by a not to be neglected advice to open the occult a way to the most important Sūtras by analysing their contents.) — **174**) × M. R. Fehler, Eyo. D. Japan-Post, vol. 12, 1913/14, pp. 1433—1435, 1460—1463. (Description of the Buddhist festival "Eyo" in the temple Saidaiji near Okayama [in the vicinity of the inland-sea]. 2 illustr.; comp. JBG. 31, III, 244<sup>195</sup>.) — **175**) × Soyen Shaku, Buddhistische Auffassung vom Krieg. Übersetzt und eingeleitet von R. F. Merkel. Geist des Ostens, vol. 2, pp. 276—280. (Essay by Soyen Shaku, head of Engaku-Monastery in Kamakura, first published in "Open Court" **1904** under the title: "Buddhist view of war".) — **176**) J. de Moidrey, La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon (1307—1914). Essai. Variétés Sino-

pages of the book, etc. Part three (p. 245—261) consists of 8 charts with short explanations delineating the state of the catholic hierarchy in the different dioceses of China in the years 1659, 1680, 1690, 1696, 1846—1856, 1880, 1913, and the development since 1885. A bibliography (p. 263—273), a valuable list of partly very rare and hardly accessible books, fills the 4<sup>th</sup> appendix. A number of addenda and emendations (p. 275—290) are followed by an index of names, which greatly adds to the value of the work as a reference-book (p. 291—298). Surprising, in so conscientious a work as this, seems the rather bold remark in the first part: "Guillaume, O. P., *Les Annales dominicaines réclament pour les Frères Prêcheurs l'honneur d'avoir donné au Japon son premier évêque au XIV<sup>e</sup> siècle. C'était un Français: il s'appelait Guillaume et vécut à Ochia (Hoki) dans le Nippon (Le Quien, *Oriens christianus*, p. 1414)"* (p. 4). This is almost literally taken from a recent publication by Brou about Xavier (I, p. 428, note 1; s. no. 178), to which de Moidrey also refers, not having a copy of Le Quien. But all the documentary and argumental investigations about the first relations between Japan and the occident (comp. no. 36), foreign as well as native, unanimously and persuasively state, that the Portuguese, coming to Japan about 1542, were the first Europeans to be traced there, and that the christian mission in Japan begins only with Xavier in 1549. Yet such rumours of a former mission, already in the 13<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> century, now and then arise, but neither exactly stating their origin, nor trying an argumentation at all. Until now, however, it are the Franciscan friars, not the Dominicans, who generally are credited with such an early mission in Japan, for instance by Victor Bernardin, *Histoire Universelle des Missions Franciscaines* (II, p. 317, Paris 1899), a work, claiming to be a transformation after that of Marcellino da Civezza, but by no means irreproachable. In Civezza's comprehensive "*Storia Universale delle Missioni Francescane*" (5 vol., Rome 1857—1861) itself, however, I cannot find any support of such an assertion. It is remarkable too that de Moidrey does not speak of Franciscans, but of Dominicans, moreover not of simple friars, but immediately of no less than a bishop. There can be little doubt that such rumours are to be explained by the error of attributing to

Japan formerly yet little known localities, especially in the Far East, where, indeed, in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, Franciscans and Dominicans in some parts were successful missionaries. In this case, happily, the error in attributing "Ochia" to Japan can be clearly proved and shown, how it originated. In the work of Michael Le Quien, three ponderous infolios (*Oriens Christianus*, in *quatuor Patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius orientis*, Paris 1740), the passage in question runs as follows: "Episcopi Ochiaë. Guillelmus. Michael Pio, part 2 historiae Ordinis Praed., lib. 2, col. 176 ad annum 1345 scribit: C. F. Guillelmum, Gallum, hujus Ordinis alumnum, episcopum Ochiensem eo tempore florisse. Nihil aliud de eo nobis notum est" (III, p. 1414). The quotation clearly shows that neither the annals of the dominicans, nor the Italian author, who in the beginning 17<sup>th</sup> century wrote the history of their order, consider "Ochia", the situation of which is not mentioned by Pio, probably unknown to him, as situated in Japan. It is, however, only Le Quien, who, after a rather confused short description of the situation and the division of Japan into 7 parts (after M. A. Baudrand), goes on boldly to identify "Ochia sive Ochio" with one of those 7 parts in the North East of the main island named "Ochia", probably a corruption of "Ōshū", the territory of the Daimyō of Sendai. Brou is the first to consider, with no foundation whatever, "Ochia" equal to Hoki, the far away province of difficult access to foreigners, east of Idzumo in the North of the main isle. The real situation of that "Ochia" has, as yet, not been cleared up. Former names of a similar sound are connected with 2 different parts of China. Marco Polo speaks of a place "Vocian" (or Vochan), which is considered to be the present Yung-chang in the Province of Yünnan (Yule, 2<sup>nd</sup> ed. 1875, p. 69 and 73, note 1). This is, most likely, the same place as "Aocjam" in "Catayo" of the Catalanian map. Mendoza, in his then fundamental work on China, first published 1585 in Rome, mentions "Ochian" (part 1<sup>st</sup>, book I, chap. 7, p. 15, and chap. 8, p. 16; book III, chap. 16, p. 114/115) as one of the fifteen provinces of the Ming Dynasty of that time. It is, according to the Hakluyt-Edition (vol. I, p. 22, note 8 and p. 133, note 1), the same as the province of Hukwang, under the last dynasty divided into Hunan



and Hupeh.—In the imposing and careful collection of the historical documents of the Jesuit Order a new big volume is devoted to St. Xavier<sup>177</sup>), who was destined to introduce christianity in Japan. While the first volume (s. JBG 23, III, 287<sup>122</sup>) dealt with what is left of Xavier's own manuscripts, we find here verbatim the oldest and most important documents relating to the family-history, the Saint's activity in Europe, papal documents, letters of contemporary missionaries, the deeds of canonization-processes, about cult, relics, etc., also the text of the earliest biography, written by P. Emanuel Teixeira, Xavier's contemporary (p. 815—918). Japan and the much contested Fernão Mendes Pinto (comp. JBG 29, III, 334—336,<sup>47-53</sup>) are mentioned almost exclusively in the missionaries' letters (two from Nuñez whom Pinto accompanied to Japan, p. 748—771, and one from Brandão, p. 919—949, all three written in 1554). These letters having been published before, there are no new or surprising disclosures to be won<sup>178</sup>).—Several articles treat the earlier persecutions of christians, especially with regard to the mission of the Franciscans<sup>179-180</sup>), and catholicism in modern Japan<sup>181-183</sup>).

---

logiques, no. 38. Shanghai, pp. II, 301. — **177**) Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Vol. 2: Scripta varia de Sancto Francisco Xaverio. Monumenta Historica Societatis Jesu. Madrid; Freiburg i. Br., B. Herder, 1912/14, pp. 1063, M. 12.—. [A. Huonder, Stimmen aus Maria-Laach, ann. 1913/14, no. 9 (Geschichtsquellen des Jesuitenordens, p. 481).] — **178**) × A. Brou, Saint François Xavier, 2 vol. (I. 1506—1548, II. 1548—1552). Paris, G. Beauchesne & Co., 1912, pp. XVI, 445, 487, Fr. 12.—. (Clear and ample description, mostly drawn from Cros and Monumenta historica Soc. Jesu; strictly Roman catholic standpoint, without intention of own investigation of documents.) — **179**) × L. Pérez, Relación de la Persecutione del Christianismo en el Japón 1625—1628. Por el Fr. Diego de San Francisco. Arch. Ibero-Americ., vol. 1, pp. 333 to 354, 515—537. [Archivum Franciscanum Historicum 7 (1914), p. 799—800.] — **179bis**) × L. Pérez, Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente. Arch. Ibero-Americ. vol 1. I. Primera Misión y Fundación de la Custodia de San Gregorio de las Islas Filipinas, pp. 100—120. — II. Primera expedición de los Franciscanos de Filipinas a la China, India Oriental y Japón, pp. 301—332. [Archivum Franciscanum Historicum 7 (1914) pp. 397, 799.] — **179ter**) × L. Pérez, Fundación de una iglesia o parroquia para la asistencia de los Japoneses en Dilao, arrabal de Manila. Arch. Ibero-Americ. vol. 1, pp. 566—569. [Archivum Franciscanum Historicum 7 (1914) p. 801.] — **180**) × Wiedergewinnung einer durch die Apostel von Japan geheiligten Stätte. Die Katholischen Missionen, 42. ann., pp. 57 ff. — **181**) × Drouart de Lezey, Japan und der Katholizismus. Die Katholischen Missionen, 42. ann., pp. 141 ff. — **182**) × M. Volpe, Après 25 ans d'apostolat au Japon. Apôtre de Marie, vol. 9,



—Rather numerous are the contributions to the history of spreading protestantism and the evangelical mission <sup>184-194</sup>); the maintaining of German missions in Japan during and after the war is strongly urged <sup>195-200</sup>) (comp. no. 151—154, map 354).

### Law and administration.

Constitutional Law. The gist of an attractive research on the development of the representative bodies and of the political parties from their beginnings <sup>201</sup>) is best rendered by the rather detailed chapter headings: 1. Preliminary questions as to the

pp. 388—398. — **183**) × Lelasquier, Japan's First Native Trappist Monk. Catholic Missions, vol. 8, pp. 49—52. — **184**) × Kanso Outchimoura, La Crise d'Ame d'un Japonais, ou "Comment je suis devenu Chrétien". Traduit par J. Rambaud. Préface de R. Allier. Paris, Libr. gén. et prot.; Genf, Jeheber, 1913, pp. 220, Fr. 3.— (German edition s. JBG. 27, III, 415 <sup>257</sup>.) — **185**) × M. Anesaki, An Oriental View of Foreign Missions. Addresses at the First Unitarian Missionary Conference, Boston, 1913. Boston, American Unitarian Association, pp. 11. (Missionary success is not warranted by proselytes, but by rousing enthusiasm; christian mission is not to suppress the good it finds in the Far East, but to elevate it by christian ideals.) — **186**) × Witte, Der Stand unseres Missionswerkes in Japan und China bei Ausbruch des Krieges. 1. Die Arbeit in Japan. 2. Die Arbeit des Allg. Evangel.-Protestant. Missionsvereins in China. Die Christliche Welt, vol. 28, no. 44, 45. (Japan, pp. 959—962; China, pp. 980—982.) — **187**) × J. Witte, Die evangelische Mission in Japan im Jahre 1913. Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 301—315. (After "The Christian Movement in Japan", 12. ann. of the year-book of the Evangelic mission in Japan, published at Tōkyō, Methodist Publishing House, 1913, pp. 664.) — **188**) × F. Raeder, Missionsrundscha. Japan. Allg. Missions-Zeitschr., 1913, pp. 422—429, 462—471, 510 to 517. — **189**) × K. Hoffmann, Allgemeine Missionsrundscha. Japan und Korea. Zeitschr. f. Missionswissenschaft, pp. 24—37. — **190**) × Schroeder, Halbjahrsbericht von Japan. Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 1—8. — **191**) × Die Bedeutung des Christentums in Japan. Christliche Freiheit, vol. 30, no. 19. — **192**) × Hōnes, Japan und das Christentum. Allg. Evang.-Luther. Kirchenztg., vol. 47, no. 2, 3, 4. — **193**) × A. J. Brown, The relation of church and mission in Japan. Int. Rev. Miss., Okt. 1913, pp. 674—689. — **194**) × F. E. Hagin, The cross in Japan; a study in achievement and opportunity. Chicago, New-York, Revell, 12°, pp. 367, \$ 1.50. — **195**) × Witte, Unsere Mission in China und Japan und der Krieg. Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss., vol. 29, pp. 257—263. — **196**) × Witte, Unsere Mission in Ostasien und der Krieg. Christliche Welt, vol. 28, pp. 852—856. — **197**) × Witte, Nachrichten über die Lage der deutschen Mission in Ostasien. Protestantenblatt, vol. 47, pp. 967—968. — **198**) × Witte, Japans Krieg mit uns und unsere Mission in Japan. Protestantenblatt, vol. 47, no. 34/35. — **199**) × Witte, Deutschland und Japan. Ein Wort zum Nachdenken. Christliche Freiheit, vol. 30, no. 36, pp. 567 to 569. — **200**) × H. Schlemmer, Zum Thema: Krieg und Japanmission. Protestantenblatt, vol. 47, no. 40. — **201**) K. Haushofer, Die politischen Parteien in Japan und ihre Stellung zu den Wehrfragen. Marine-Rundscha, vol. 25, pp. 924

possibility of an objective presentation (only a relative impartiality possible). 2. Yumei mujitsu"—a Japanese Key-word to the present situation (according to Baelz's explanation, meaning: in possession of the name, but not of the thing itself). 3. The historical roots of parties and clan-regiment. 4. The trials to change the feudal and clan administration into a representative constitution and the parties of this period of transition influenced by western theory, until the conservative reaction. 5. The wrestling between clan regiment and political parties. Attempts at reconciliation to the point of conservative and liberal cabinets taking regular turns. 6. Imported socialism and social elements of the Far East; the question of enlarging suffrage (minor importance of occidental socialism and little hope for obtaining government of party-politics or parliamentarism). The questions of the military force, mentioned in the title, is, however, not yet treated in this first part, which so far is the only one published, the issue of the periodical having been interrupted.—After communications made by the Japanese jurisconsult Arata Ninagawa of the Doshisha Institute at Kyōto about indigenous sources of international law, the attempt is made to prove, that the idea of an international law has not been taken over from the occident in our times, but has existed since a long time in Japan (p. 183)<sup>202</sup>). The following facts are quoted as proofs: 1. Upon the proposition to kill the defeated King of Silla, who had surrendered to the Japanese empress Jingō, she is said to have replied: "You must not kill him who surrendered; that would be quite unjust" (p. 184). Though the entire conquest of Korea under Jingō about 200 p. Chr. has proved to be no more than a patriotic legend, and the knowledge of script in Japan begins only 2 centuries later, the authoress does not even raise critical objections against the pretended literal text of the imperial reply! 2. The Chinese envoys of Emperor Kublai (13<sup>th</sup> c.) transmitting threats to Japan were at first rejected, then killed, as the Japanese had, to right, considered them as spies (p. 184). 3. Various separate cases during Hideyoshi's war against Korea (1592—1598), said to show protection of princes who were made prisoners and of the hostile population, as well as posthume honours

to 941. — 202) Johanna Jacob, *L'idée des Japonais d'autrefois sur le droit international public*. *Revue de Droit Internat. et de Législation Comparée*, 2. Série,

to fallen leaders of the adversary (p. 185—186). Attention is also drawn to an office for foreigners (“Korokwan”), existing since the 7<sup>th</sup> century and destined for the intercourse with foreign embassies, carrying a seal with the inscription “Tenka taihe” = “World Peace” (p. 186). These statements cannot claim historical value, because the sources are not indicated clearly enough. Thus a Korean work “Tchohitsuroku” is mentioned with the bare remark: “Très ancien ouvrage par un savant coréen” (p. 185, note 1). Moreover, it was scarcely ever doubted that a people of old culture, such as the Japanese, having had since antiquity a lively intercourse with neighbouring countries, especially with China, must, of course, have developed customs and usages of international nature, as has also been supported before in the same journal (s. JBG 23, III, 289<sup>140</sup>).—(Comp. no. 42).

Legislation. A but short sketch of Japanese law since primeval times<sup>203</sup>) in the great collective work “Kultur der Gegenwart” scarcely corresponds to the height of present state of knowledge. Of the Taihō legislation (701), regulating so vast a part of public and private life and efficacious so long, just a few detached features are given, whilst “Ryō no gige”, the commentary of 833 in which alone the Taihō-Ryō is delivered, is not mentioned at all; neither are the mediæval codes: “Jōeishikimoku” (1232) and “Kemmushikimoku” (1336). An insufficient equipment for the subject is also betrayed by several details, for instance: “Die Geschlechter standen unter den Geschlechtshäuptern, Uji” (p. 145). The quotation shows that the autor seems to confound the “Uji”, the families themselves, with their heads (“uji no kami”). The emperor is styled “descendant of the Amaterasu Okami, son of the creator of the earth” (p. 145). Why does the author, without any visible reason, change the wellknown parent-mother of the imperial house, the solar deity Amaterasu—all through Japanese mythology of female sex, into a male creature? “Inkyo”, the custom of retiring early from professional life, is constantly mutilated as “Ingo” (p. 148, 149). The bibliographical index is very scanty too; even such names as Appert, the jurisconsult, or Asa-

vol. 16, pp. 183—188. — **203**) J. Kohler, Die orientalischen Rechte. 10. Japanisches Recht. Kultur der Gegenwart II, Abt. VII, 1, pp. 145—150. (Literature p. 153.) — **204**) × E. v. Hofmannsthal, Streiflichter auf Japans Gerichtswesen.



kawa, the successful modern scholar of the history of legislation, are not to be found.—<sup>204-211</sup>)

Statistics. The subject of the official Annual of Statistics<sup>212</sup>), like the former volumes very rich in its contents, is principally the year 1912. The population-table (p. 1) is, however, based upon the returns of 1908. The coloured plate shows the mail-traffic from 1887 till 1912; and more specially for 1912 arranged after countries and objects conveyed. It would be good, if, in the very serviceable and much used table of measures and weights (p. V), a misprint would be done away with in future, that dates of former editions: "Tan", having—as may be seen by the correct statement about the "Chō" (= 10 Tan) as 99,<sup>1735537</sup> Ar—a value of 9,<sup>9173554</sup> Ar, is erroneously stated as 9,<sup>9113554</sup> Ar.—Of the other official publication, the Financial and Economic Annual of Japan, the usual German edition for 1914 seems not to have appeared<sup>213</sup>)<sup>214</sup>.) — A critical discussion about the value of the substantial, though not unattacked Japanese Statistics<sup>215</sup>) begins with a useful list of of all regular or occasional statistical publications of the Statistical Office, the different ministries and other authorities, stating also whatever editions appear in foreign languages and the year of the

Allg. Österr. Gerichtsztg., no. 31. — **205**) × E. Erdmannsdörffer, Das japanische Adoptionswesen. Vossische Ztg., Sunday supplement, no. 8, 22. Febr. 1914, pp. 61—63. (The judicial order for this institution, principally according to the modern Civil Code. Reprinted in D. Japan-Post 13 [1914/15], pp. 200—202.) — **206**) × Das deutsche Recht in Japan. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 100—102. Detailed digest of a lecture given by Sternberg in D. Ges. Ostasien [Tōkyō, 25. 3. 1914].) — **207**) × F. Meyer, Einfluß Deutschlands auf das japanische Recht. Deutsche Juristen-Ztg., pp. 1067ff. — **208**) × Japan. Patenthellmittel-Gesetz (Japan. Staatsanzeiger v. 31. März 1914). Deutsches Handels-Archiv, Teil I, pp. 759—760. — **209**) × Patenthellmittel-Gesetz (Gesetz Nr. 14 v. 30. März 1914). D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 105—106. (German text of the law.) — **210**) × Deutsch-japanisches Abkommen zum gegenseitigen Schutze des gewerblichen und geistigen Eigentums in China. Japan und China, vol. 4, 1913/14, pp. 199—203. (German text of the documents.) — **211**) × Deutsch-japanisches Abkommen zum gegenseitigen Schutze des gewerblichen und geistigen Eigentums in China. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 302—304. (German text of the document.) — **212**) Résumé Statistique de l'Empire du Japon, 28. ann. Tōkyō, Cabinet Impérial. Bureau de la Statistique Générale, 4°, pp. XVIII, 223. (1 plate, 1 map.) — **213**) × The 14th Financial and Economic Annual of Japan. Tōkyō, Department of Finance, pp. 202. (Map, diagrams.) — **214**) × E. A., Annuaire Financier et Économique du Japon Treizième Année. Bul. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31 32, pp. 169—178. (Detailed survey of the Annual for 1913.) — **215**) H. Wäntig. Die japanische Statistik als wissenschaftliches Quellenmaterial. Jbb. National-



1<sup>st</sup> issue. A general appreciation of form and contents follows closing with a minute examination alone of the credit to be given to Japanese statistics of population. The result is: The Japanese statistics distinguish between a legal and a real population, counting with regard to the latter, beside the individuals, also the households, whereby they do not base their reports on a correct census, but on a statement of the legal population, made in 1872 after the reorganizing of the family-registers. By calculation, without new census, the years to follow are rated; therefore: great doubts, proved by some items. The critic of other statistical matter is presently not intended. But a warning is given, not to generalize this criticism, as "taken it all in all, Japanese statistics are now-a-days already better than their repute" (p. 260).

State Finances. The research of a native scholar about the taxes <sup>216</sup>) confirms "that Japan seizes about one fifth of the people's—or 23% of the net private income as direct taxes...," "an extraordinarily heavy burden" (p. 627). The author's proposals for improvement run in the main as follows: 1. "The parish rates require a thorough reform of the whole system. A uniform regulation by the State is desired. 2. The state-taxes must seize less the lower incomes, and somewhat more the considerable ones. 3. The heavy taxing of agriculture and the lighter one on interests from capitals seems disadvantageous."—In connection with this may be mentioned several publications on customs <sup>217–220</sup>).

Army and Navy <sup>221–225</sup>). (Comp. no. 201 )

---

ökonomie u. Statistik, 3. Folge, vol. 48 (= vol. 103), pp. 244–260. — <sup>216</sup>) Masao Kambe, Höhe und Verteilung der Steuern Japans, sowie Vorschläge zu ihren Reformen. Finanzarchiv, 31. ann., vol. 2, pp. 625–631. — <sup>217</sup>) × Japan. Zolltarifänderungen. (Japan. Reichsanzeiger v. 1. April 1914.) Deutsches Handels-Archiv, Part I, p. 660. (See *ibid.* p. 1047.) — <sup>218</sup>) × Zoll-Beschwerde und -Streitverfahren in außereuropäischen Ländern. Japan. Deutsches Handels-Archiv, Part I, pp. 250–252. — <sup>219</sup>) × Japan. Änderung der Zolltarifordnung für Tschosen (Amtsblatt des Generalgouverneurs v. 7. Okt. 1913). Deutsches Handels-Archiv, Part I, p. 128. — <sup>220</sup>) × Japan. Umwandlung von Wertzöllen in Gewichtszölle für den Warenverkehr über die Landgrenze von Tschosen (Amtsblatt des Generalgouvernements Tschosen v. 27. Nov. 1913). Deutsches Handels-Archiv, Part I, pp. 550–551. (Comp. *ibid.* p. 760.) — <sup>221</sup>) × L. A. Merino, Impresiones y estudios militares sobre el Japon. Santiago de Chile, 1913, pp. 175. — <sup>221 bis</sup>) × Ogasawara, Histoire de la marine japonaise. Revue Maritime, vol. 198, 1913, pp. 381–392. — <sup>222</sup>) × Strategische Aufgaben der Flotte Japans und ihre wirtschaftlichen Rückhalte. Überall, 16. ann. pp. 445–455. — <sup>223</sup>) × Eröffnung

## Economics.

A native author, known by his German research about the effects of the Russo-Japanese War on Japanese Economics (s. JBG 29, III, 344<sup>160</sup>), sets himself in his pamphlet<sup>226</sup>), treating all branches of economy in brief, the following task: to treat the conditions for the development of Japan's political economy, namely: the nature, people and capital as productive factors; then: the technic and organization of Japanese enterprises, as subsidiaries of production; finally: Japan's finances. The 2<sup>nd</sup> part contains the results of Japan's economical development in industry and social life, closing with a discussion of Japan's national wealth and income" (introduction). The systematic and impartial work proves to be a thorough compilation of various statistical matter, well illustrated by the concise connecting text.—Beside several contributions to the economical development in general<sup>227-229</sup>), have appeared essays on: Savings-Banks<sup>230</sup>), Starvation in the North<sup>231</sup>), Emigration<sup>232</sup>), the Tōkyō Exhibition (Taisho Exhibition) of 1914<sup>233</sup>), Advertising in Japan<sup>234</sup>) and a book of reference<sup>235</sup>).—Verbatim are published the commercial and naval treaties with Switzerland<sup>236</sup>) and the Netherlands<sup>237</sup>).—To the trade, especially

des Hauptverfahrens im Flottenskandal. — Weiteres vom Flottenskandal. — Der Flottenskandal. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 131—133, 166—167, 300 to 301. — **224**) × Der Marineskandal. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 367 to 384, 407—412, 448—459, 483—492, 520—524, 562—564, 628. (German text of the legal proceedings; also published separately; price 2 yen.) — **225**) × Japan: Flugwesen. MWBl., vol. 99, no. 44. — **226**) Masao Kambe, Die Entwicklung der japanischen Volkswirtschaft in der Gegenwart. Wirtschafts- und Verwaltungstudien, no. 49. Leipzig, Deichert, pp. 49, M. 1.50. — **227**) × R. Schachner (†), Japans wirtschaftliche und soziale Probleme und seine Expansionsbestrebungen. Neubearbeitet von L. Rieß. Handbuch der Politik, vol. 3, no. 18: Die politischen Ziele der Mächte in der Gegenwart, 110. sect., pp. 373—385. Berlin, W. Rothschild. — **228**) × M. R. Funke, Die wirtschaftlichen Verhältnisse in Japan. Illustr. Ztg., no. 3708, vol. 139. — **229**) × Un rapport économique sur le Japon. L'Asie Française, vol. 14, pp. 246—250. — **230**) × V. Straus, Caisses d'Épargne Japonaises. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 165—168. — **231**) × Max Müller, Streiflichter auf die Hungersnot in Nord-Japan, ihre Ursache und Verhütung. D. Japan-Post, vol. 12, 1913/14, pp. 1377—1379. — **232**) × L'Émigration japonaise par M. le Docteur E. Grunfeld. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 153—164. (Excerpt of the contents of the work reported on in JBG. 36, III, 124 125<sup>201</sup>.) — **233**) × Munakata, Taisho Exhibition. Japan Magazine, vol. 5, 1914/15, pp. 3—12. (Illustr.) — **234**) × Reklame im Ausland, no. 3: Japan. Berichte über Handel u. Industrie, vol. 21, pp. 523—531. (Consular Report from Kōbe.) — **235**) × Industrial and Commercial

the foreign trade are devoted a number of essays, several of them in consular reports <sup>238-245</sup>).—For Japanese industries be mentioned essays on the general progress <sup>246</sup>), labour-questions <sup>247-249</sup>), relations to European technics <sup>250</sup>); of single branches are treated: Ceramics <sup>251</sup>), Hatbraids and strow-hat industry <sup>252</sup>) and Japan lacquer <sup>253</sup>). —A useful summary is offered about a yet little cultivated ground, the historical development of weaving in Japan <sup>254</sup>) from primeval times to the Tokugawa Period, considering also the implements and methods and advantageously illustrated by numerous reproductions

Directory of Japan, 2. ed. Yokohama, Chuo Printing Comp. — **236**) × Suisse — Japon. Traité d'établissement et de commerce (21 juin 1911). Archives Diplomatiques, vol. 130, pp. 104—111. — **237**) × Niederlande und Japan. Handels- und Schiffahrtsvertrag zwischen beiden Ländern. Vom 6. Juli 1912 (Staatsblad no. 389 v. J. 1913). Deutsches Handels-Archiv, Part I, pp. 285—288. (German text.) — **238**) × Japan. Wirtschaftliche Lage und auswärtiger Handel Japans im Jahre 1912. Deutsches Handels-Archiv, Part II, pp. 42—61. (Report of the Commercial Expert Dr. Neumeister at the General Consulate in Yokohama.) — **239**) × Japan. Außenhandel im Jahre 1912. Deutsches Handels-Archiv, Part I, pp. 347—352. (From Annual Return of the Foreign Trade of the Empire of Japan 1912.) — **240**) × Buttman, Schimonoseki. Handelsbericht des Kaiserl. Konsulats für das Jahr 1912. Deutsches Handels-Archiv, Part II, pp. 170—184. — **241**) × Müller, Schimonoseki. Handel und Industrie des Konsulatbezirks im Jahre 1913. Deutsches Handels-Archiv, Part II, pp. 350—362. — **242**) × Trade of Japan (no. 5271). Diplomatic and Consular Reports. — **243**) × Fremdes Kapital in japanischen Unternehmungen. (Nach einem Berichte des K. u. K. Konsulats in Yokohama.) ÖMor., vol. 40, pp. 156—160. (Statistic tables.) — **244**) × E. Simon, Deutsch-japanische Handelsbeziehungen im Jahre 1913. D. Japan-Post, vol. 12, 1913/14, pp. 1380—1381. (Statistics.) — **245**) × J. D. Whelpley, Japan's commercial crisis. Ill. Century Monthly Magazine, vol. 85, 1913, pp. 483—499. — **246**) × Arata Aoki, The modern industries of Japan. Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 11, pp. 78—96. (An optimist's chat about general progress, agriculture, fisheries, forestry, mining, industry and labourer's questions.) — **247**) × Die Frage der Arbeitslosigkeit in Japan. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 555—558. (Numerous dismissals in private and State concerns during the first half of 1914 and their threatening consequences.) — **248**) × K. Kuwata, Arbeiterbewegung in Japan. Archiv f. Gesch. d. Sozialismus, vol. 4/5, pp. 89—103. — **249**) × G. Mortara, Il salario ed il tenore di vita degli operai Giapponesi. Giorn. Economisti, vol. 48, pp. 165—178. — **250**) × H. T. Horwitz, Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen ostasiatischer und europäischer Technik. Zeitschr. d. Österr. Ingenieur- u. Archit.-Ver., no. 25, 1913. — **251**) × Cenni sull' industria ceramica nel Giappone. Boll. del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, Serie B, fasc. 1—4. — **252**) × Die japanische Huthorten- und Strohhutindustrie. Berichte über Handel u. Industrie, vol. 21, pp. 747—760. (Report of the Kōbe Imperial Consulate.) — **253**) × Rik ō Majima and Ikuya Nakamura, Über den Hauptbestandteil des Japanlacks. (4. Mitteilung: Einige Derivate von Hydrourushiol.) Science Reports Tōhoku Imp. Univ., Sendai, 1. Series, vol. 3, pp. 19—31. — **254**) W. Crewdson, The textiles of Old Japan. Transactions



mostly after the author's own valuable collection. His researches are based upon a translation, written for him, of the respecting chapter in "Kōgei Shiryō", a history of merchandise by Kurokawa Mayori. The unproven statements found in the 2 earliest chronicles: Kojiki and Nihongi about the legendary times are unfortunately taken as facts without any reservation. Very attractive are the proofs of foreign influences also in the textiles, for instance in textile goods of the 8<sup>th</sup> century in the Shōsōin at Nara, showing Sassanide motives, further on, in the 16<sup>th</sup> century, in connection with the Japanese embassy to Rome and with the Jesuits' work <sup>254 bis</sup>).—We close by mentioning an historical contribution to the rise of land tenure in feudal times <sup>255</sup>), essays on animal-raising <sup>255 bis</sup>) (comp. no. 141—143) and, for mining, on gold <sup>256</sup>) and coal-stores <sup>257</sup>).—(Comp. no. 136—139 and 155—158.)

#### Art.

General. The excellent and splendid publication treating such art objects in Japanese temples which have been declared national treasures (s. JBG 33, III, 271/2 <sup>384</sup>), having been quickly exhausted, the publishers are now (acc. to *Ostasiat. Zeitschr.* 3, 1914/15, p. 129) inviting to subscribe for a 2<sup>nd</sup> edition <sup>258</sup>).—<sup>259-262</sup>). One of the

and Proceedings of the Japan Soc., vol. 11, pp. 3—25. (14 plates.) — <sup>254 bis</sup>) × W. A. Graham Clark, Cotton goods in Japan and their competition on the Manchurian market. Washington, Government Printing Office. — <sup>255</sup>) × K. Asakawa, The Origin of the Feudal Land Tenure in Japan. American Historical Review, vol. 20, no. 1, pp. 1—23. (Development of the "Shō"—real estate—into feudal tenure connected with the rise of the warriors' class and military rulers of the Taira and Minamoto families.) [R. Petrucci: *Journal Asiatique* 8 (1916) p. 535—540 (mostly much appreciated).] — <sup>255 bis</sup>) × Max Müller, Welche Mittel und Wege können die Tierzucht in Japan fördern? *Journal f. Landwirtschaft*. — <sup>256</sup>) × B. Simmersbach, Goldbergbau Japans. *Österr. Zeitschr. f. Berg- u. Hüttenwesen*, 62. ann., pp. 62—66. — <sup>257</sup>) × Die Kohlenvorräte Japans. *Berichte über Handel und Industrie*, vol. 21, pp. 585—589. (Report of the Shimono-seki Imperial Consulate.) — <sup>258</sup>) Japanese Temples and their Treasures, 2. ed. Tōkyō, Shimbi Shoin, Yen 100.— — <sup>259</sup>) × G. C. Pier, Temple Treasures of Japan. New-York, 12°, pp. XVIII, 334. (Illustr.) — <sup>260</sup>) × *Kunst des Orients: Indien, China, Japan*. 2. *Ergänzungsband zu F. Burgers Handbuch der Kunstwissenschaft*. Berlin-Neubabelsberg, Athenaion. — <sup>261</sup>) × M. R. Funke, *Wesen und Geschichte der japanischen Kunst*. Gegenwart, 17. Jan. 1914. [[*Ostasiat. Zeitschr.* 3 (1914/15), pp. 129—130, strongly disapproving by quoting some passages.] — <sup>262</sup>) × S. Dick, *Les arts et métiers de l'ancien Japon*, revu, adapté de l'anglais et précédé d'une préface par R. Petrucci. Brüssel, Paris, Vromant & Co., pp. 183, Fr. 7.50. (200 illustr. English original: JBG. 27, III, 423 <sup>386</sup>.)



most famous and attractive objects of beginning Japanese art is treated in a convincing explanatory attempt "Deutungsversuch"<sup>263</sup>), based upon a number of skillfully selected quotations from the gigantic Buddhist literature, and well illustrated by reproductions. The Tamamushi-Zushi, or rose-chafer-shrine, so-called after its metal ornaments, showing the opalescing wings of a beetle "Tamamushi", said to have belonged to the Empress Suiko (593—628), is now kept in the cloisters of Hōryūji near Nara. Of this treasure are described and explained the 8 painted sides of the pedestal (4), the double-door (3) and the back of the temple-like crowning (1). The description of the first picture, homage rendered to the relics, at the bottom of the front-side of the shrine, "created in the time of flourishing reliquary service", is accompanied by numerous quotations from Buddhist authorities about the cult of relics and by explanatory remarks (p. 405—411). The 2 narrow lateral-paintings follow, representing 1. Shaka's self-sacrifice to the hungry tiger-cubs; 2. Shaka and Indra, or the later Buddha offering up his body in exchange for a wise saying, both legends recurring frequently in Buddhist tales (Jātaka) and Sūtras (p. 411—416). The backside shows Mount Meru or Sumeru, the explanation of which is preceded by an excursus on the part played by Sumeru in Buddhist cosmology (p. 416—421). The front-doors of the superstructure are decorated with 2 of the "Shitenno", i. e. "4 kings of Heaven", the deities watching the other world in the 4 directions; each of the two lateral doors show two Bodhisattva, carrying lotus, while the interior is laid out with gilt bronze-reliefs of the "thousand Buddhas" (p. 421). On the back board of the temple is seen a Tahōtō, i. e. jewel-stūpa, alluding to the Stūpa rising, after the famous Sūtra about the Lotus of the true law (Saddharmapundarīka), at the culminating point of Buddha's sermon on the Vulture Mount at Rājagriha (p. 422). As a result of his investigation, the author sees in the Tamamushi shrine a "very attractive Synthesis of old and new Buddhism. While the pictures of the base yet entirely depend on the doctrine of Hinayāna, the "Great Vehicle" is triumphant in the upper parts" (p. 422). In connection with the view that the reliquary as a whole represents mount "Sumeru", the author

[A. Salmony, *Ostasiat. Zeitschr.* 3 (1914/15), p. 497 (valuable as initiation for outsiders).] — 263) H. S. Smidt, *Der Tamamushischrein. Ein Deutungsversuch.* Ost-

raises the interesting question, if the Empress Suiko may not have had this shrine erected as a memorial of her nephew's, Prince Shōtoku's, sermons about the afore-mentioned Sūtra of the Lotus of the true law.—<sup>264</sup>—<sup>266</sup>) A very serviceable introduction to, and survey of the new Museum of Eastern Asiatic Art at Cologne (comp. JBG 36, III, 128<sup>263</sup>—<sup>265</sup>) is furnished with ample reproductions<sup>267</sup>), by the meritorious founder of this institution, the first of its kind in Germany, in an essay. The author died, too early for Japanese research and for all his many admirers, April 13<sup>th</sup> 1914, before the publication of this article, which is mainly devoted to technical questions of the Museum, but shows also the carefully considered plan of his work: "The new art-institution of Cologne has a great mission trying, for the first time in Europe in a building specially made for this purpose, to show the great arts, ecclesiastic and profane, of the Far East in its entire development and variety" (p. 73). "All the objects shown, have been brought together by me, like the stones for a structure, to form one great whole. It was not my aim to collect a mass of art-objects from Eastern Asia, and thereby break the record of all European museums, but to unite single specimens, typical for their respective kinds and epochs"<sup>268</sup>)<sup>269</sup>). We still have to mention from the often praised, splendid periodical "Kokka"<sup>270</sup>) several essays<sup>271</sup>—<sup>274</sup>), valuable also from an historical point of view.

---

asiat. Zeitschr., vol. 2, 1913/14, pp. 402—425. (8 illustr.) — <sup>264</sup>) × H. L. Joly, Subjects in Japanese Art. Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 11, pp. 115—132. (1 plate; chat about religious objects from Chinese sources and from history and legend of Japan as motives in art.) — <sup>265</sup>) × W. L. Bëhrens, Thoughts on dragons. Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 11, pp. 97—114. (6 plates. Origin and development of the Dragon ornament with an attempt at explaining it.) — <sup>266</sup>) × Marie-Madeleine Valet, L'Étude de l'art français par les artistes japonais. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 109—118. (2 illustr.) — <sup>267</sup>) A. Fischer, Das Museum für ostasiatische Kunst der Stadt Köln. Museumskunde, vol. 10, pp. 71—107. (25 illustr.) — <sup>268</sup>) × C. Glaser, Ein Museum ostasiatischer Kunst. Kunst und Künstler, vol. 12, no. 5. — <sup>269</sup>) × Das Museum für ostasiatische Kunst der Stadt Köln. I. La gravure en couleurs japonaise by H. de Winiwarter. Ostasiat. Zeitschr., vol. 2, 1913/14, pp. 449—457. (Illustr.) — <sup>270</sup>) The Kokka, vol. 24. Tōkyō, Kokka Publishing Comp., 1913/14, 2°. — <sup>271</sup>) × The Suijaku Doctrine and Japanese Fine Arts. Kokka, vol. 24, 1913/14, pp. 211—214. (This doctrine supports that Buddha himself is the origin of all national deities. Climax of this religious branch of art 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> ctrs, 2 illustr.) — <sup>272</sup>) × On the Japanese Shira-yē. Kokka, vol. 24, 1913/14, pp. 185—188. (Pen-and-ink-sketching.) — <sup>273</sup>) × Schools of

Single branches. The excellent article on sculpture in the Nara Period [about 600—800; s. JBG 35, III, 381/382<sup>389</sup>]; JBG 36, III, 128/130<sup>275</sup>] is now followed by a study of the same author on a similar plan about the next four centuries, the Heian Period<sup>275</sup>). The 1<sup>st</sup> part, the only one published in 1914, an introduction termed “the mental atmosphere”, sums up the historical development, especially political and religious, and the strong influence of China as model.—We mention here several contributions to painting<sup>276</sup>)<sup>277</sup>) and to the masters and works of coloured woodcut and stencilling<sup>278</sup>—<sup>285</sup>).—Of art-industries, lacquering<sup>286</sup>) and sword decoration<sup>287</sup>—<sup>289</sup>) are treated.—In architecture we find a talk

Painting in the Heian Period. Kokka, vol. 24, 1913/14, pp. 237—240. — **274**) × Recent Development in Japanese Painting. Kokka, vol. 24, 1913/14, pp. 161—163. — **275**) W. Cohn, Studien zur Bildnerei der Heianperiode (794—1185). Ostasiat. Zeitschr., vol. 3, 1914/15, pp. 368—374. — **276**) × P. Barbouteau, Les peintres populaires du Japon. Introduction de Yorodzu O-Da et H. Vever, 2 vol. Paris, author's own publication, 4°, subscription Fr. 300.—, after that Fr. 350.—. (100 plates, 1000 facsimiles of artists' signatures.) [[E. A.: Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 33 (1914), pp. 116—121 (highly commending).]] — **277**) × F. Baumann, Japanische Wandbilder. Die Woche, vol. 16, no. 28. — **278**) × Östliche Holzschnittkunst. Kunst u. Künstler, Juni 1914. [[Ostasiat. Zeitschr. 3 (1914/15), p. 276 (strongly disapproving by quoting some passages of the article).]] — **279**) × G. Migeon, Estampes japonaises. Art et Décoration, Febr. 1914, pp. 33—48. — **280**) × L. Aubert, Estampe japonaise. Revue de Paris, 21. ann. III, pp. 552—580. — **280 bis**) × L. Aubert, Les maîtres de l'estampe japonaise. Paris. (56 plates.) — **281**) × Marquis de Tressan, Documents Japonais Relatifs à l'Histoire de l'Estampe. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 87—96. — **282**) × H. H. Gordon, A Guide to the Art of Stencilling, English and Japanese. — **283**) × Wilson Crewdson, A note on the Japanese process of printing called “Ishizuri”. Studio, vol. 61, pp. 307—311. (The Japanese transferring of print from stone [therefore called Ishizuri = lithography], by means of wooden logs, shown by 6 illustr.) — **284**) × R. Koechlin, Kiyonaga, Bunsho, Sharaku. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 57—85. — **285**) × H. Focillon, Hokusai. Paris, F. Alcan, pp. 154, Fr. 3.50. (24 plates.) — **286**) × Noritake Isuda, Beiträge zur Geschichte der japanischen Lackkunst. 1. Die Nurishi. Ostasiat. Zeitschr., vol. 3, 1914/15, pp. 29—33. (“Nurishi” causes the coloured lacquer ground. Notes upon the lives and works of 25 of these masters from the 14<sup>th</sup> cty. to the present time.) — **287**) × Marquis de Tressan, Quelques Problèmes relatifs à l'histoire de la garde de sabre japonaise (Suite). Ostasiat. Zeitschr., vol. 2, 1913/14, pp. 426 to 444. (13 plates. The problems treated are: 1. Au sujet de la valeur des signatures; 2. Les Kaneiye; 3. Les Mukade-Tsuba; 4. Kannan et Namban; 5. Les Ateliers Kunitomo. — Comp. JBG. 35, III, 384<sup>386</sup>.) — **288**) × Marquis de Tressan, Nouvelles contributions à l'étude de l'histoire de la garde de sabre japonaise. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 33, pp. 43—92. (10 illustr.) — **289**) × H. L.<sup>f</sup> Joly, Note sur le fer et le style Namban. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 33, pp. 39—41. (3 illustr. Derivation from arms of North-India and South-



about castles<sup>290</sup>) containing some singular statements, such as: "The medieval castles of Japan, giving even now many towns their character, are not of Japanese, but of European origine, though fully japanized in style. The impulse came from the Spanish and Portuguese, to whom, in the 15<sup>th</sup> (no misprint!) and 16<sup>th</sup> centuries, the whole of western Japan far beyond Ōsaka stood wide open" (p. 1160). The author is not only mistaken as to the time—the first Portuguese did not come to Japan before the middle of the 16<sup>th</sup> century, and most of the Spanish only towards the end of it,—but he also overrates the acquaintance with occidental architecture, and its faint influence, to be traced in details only.—The theatre is repeatedly dealt with. From various Japanese writings, a great quantity of notes are compiled at random, though with great zeal, about: Wazaoki, Daigakura, Bugaku and other old dances, about the early forms of theatre (Kabuki, Jōruri etc.), about puppet-shows, masks, especially for "Nō" performances, and about the masters who created them<sup>291</sup>). From the very rich selection of Japanese illustrations, we mention especially the plates showing the mechanism of puppets in every slight detail. Though the whole be a very serviceable collection of material about these questions, the text is by no means easy to read, being interwoven with a lot of Japanese technical terms, which are neither translated, nor explained. Not even the titles of the frequently quoted books are translated, and at the Japanese "Nengō" we nearly always miss the respective year of occidental chronology. The contents, uncritically drawn from the different authorities, require a close examination, as several tests taken at hazard have shown. Thus we find exact numbers given for the professors and scholars of the Music Office at the time of the Empress Jitō (p. 36). These numbers, however, are—which is not indicated—given in the Taihō-Code of 701 (Ryō 2, art. 17), i. e. of the time of Mommu, in whose favour Jitō had abdicated in 697; the author even reckons 704, the year Keiun 1<sup>st</sup>, as pertaining to Jitō's reign, though she had died 2 years before, i. e. Taihō 2 = 702. A distinction is reported for the Heian Period between Indian musicians "Rinyugakushi"

Tibet.) — **290**) R. Kunze, *Japanische Burgen*. D. Japan-Post, vol. 12, 1913 14. pp. 1159—1161. — **291**) H. L. Joly, *Random notes on dances, masks, and the early forms of theatre in Japan*. Transactions and Proceedings of the Japan Soc.,



and "Doragakushi, the latter from Tanra Koku, now Saishu Island" (p. 36). Does the author really take Tanra (or Tora, or Dora) Island South of Korea, by Europeans usually called Quel-paert, to be Indian? Moreover these Dora musicians occur earlier (for instance in Shoku Nihongi, vol. 11, year 731, seventh month; p. 183)<sup>292-295</sup>). — The detailed report of a lecture, held by a German specialist Dr. Hagemann of Hamburg in the "Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens zu Tōkyō", gives rise to critical remarks on the mission and prospects of occidental art on the Japanese stage<sup>296</sup>). Objections are raised more specially against the lecturer's view, that, in this matter, Europe was unable to give Japan any impulses equal to the material ones. Hagemann himself, though sharply criticizing the attempts chiefly by dilettants in Japan, closes his interesting lecture expressing his hope, "that the Japanese may succeed in reforming their stage according to modern ideas, and thereby also do justice to European theatrical art"<sup>297</sup>). — Mention be made here of a book on the art of arranging flowers<sup>298</sup>) and a number of descriptions and catalogues of Art Exhibits in or from the Far East<sup>299-303</sup>). — The sales of collections of Eastern Asiatic

---

vol. 11, pp. 27—74. (25 illustr.) — **292**) × Keiichi Yamasaki, Japanese Drama, Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, vol. 12, pp. 111—126. (4 plates. Chat about the development of the stage in the Tokugawa and modern times.) — **293**) × H. Miyamoto, Théâtre japonais: drame lyrique. La Revue, vol. 108, pp. 516—523. — **294**) × G. de Banzemont, Théâtre japonais: Année 1914. La Revue, vol. 108, pp. 524—529. — **295**) × A. Zweig, Japan. Schaubühne, no. 51. — **296**) Das europäische Theater in Japan. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, pp. 133—137. — **297**) × E. v. Salzmänn, Europäische Kunst auf der japanischen Bühne. Woche, vol. 16, no. 10. (12 illustr.) — **298**) × Miss Mary Averill, Japanese flower arrangement adapted to western needs. London, John Lane, pp. 218, Sh. 6.—. (88 illustr.) [H. L. Joly, Asiatic Review, N. S. 5 (1914), pp. 122—123.] — **299**) × Japanische Kunstwerke, Waffen, Schwertzieraten, Lacke, Gewebe, Bilder, Holzschnitte der Sammlung Moslé. Leipzig, E. A. Seemann, 30 : 40 cm, pp. 4, VII, 28, Subscr. M. 150.—, after that M. 200.—. (204 plates. Catalogue in German, English or French M. 6.— extra. Collection of plates to the catalogue spoken of in JBG. 32, III, 408<sup>299</sup>.) [D. Japan-Post 12 (1913/14), p. 1466; W. Cohn, Ostasiat. Zeitschr. 6 (1917/18), pp. 128—129 ("the most superb publication on any German art-collection of the Far East").] — **300**) × Jiro Harada, Tokyo. The Seventh Mombusho (Department of Education) Art Exhibition. Studio, vol. 61, pp. 334—339. (11 illustr. of works exhibited.) — **301**) × British Museum. Guide to an Exhibition of Japanese and Chinese Paintings principally from the Arthur Morrison Collection. London, pp. 24, 2 Pence. — **302**) × R. Koechlin, Les Collections d'Extrême-Orient du Musée du Louvre et la Donation Grandidier. Notice lue à l'assemblée générale de la Société des Amis du Louvre.

art treasures of all kinds have become a standard institution, and till the war broke out, the number of catalogues, appearing almost one week after the other and only sometimes of also historical importance, has increased at such a rate, that it may, in future, suffice, to refer our readers to the detailed list and reports offered by the special periodicals <sup>309-311</sup>).

### Civilization.

National character. Ten Kate, known by his severe criticism of the "paradox" character of the Japanese (comp. JBG 25, III, 145 <sup>182</sup>), at the time the reproach of "Pseudostupor" rousing special contradiction, returns to this matter, setting himself "the thankless task, to point out some rarely or never described events and defects" (p. 643) <sup>312</sup>). He explains "Pseudostupor" to be a "certain decrease of attention (Aprosexy) blended with a slackening or missing association of ideas (Denkhemmung), and incoherence of motoric actions (sort of Parapraxy)" (p. 644). He no longer sees in this a special Japanese feature, but one to be found with "many Orientals", and not even rare with the white

Paris, pp. 24. — **303**) × 5. Exposition des arts del 'Asie. Collection Victor Goloubew. Musée Cernuschi 1913—1914. Paris, 16°, pp. XII, 53. [[Bull. Assoc. Amicale Franco-Chinoise 6 (1914), pp. 123—124.]] — **304**) × H. d'Ardenne de Tizac, La 5e Exposition des arts de l'Asie au musée municipal Cernuschi. Parisia, vol. 3. — **305**) × Estampes japonaises exposées au Musée des Arts Décoratifs en janvier 1913. Catalogue dressé par Vignier, J. Lebel et Inada. Paris. — **306**) × M. W. de Visser, Japansche Kleurendrukken in het Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. XII. Hokusai's Landschappen. XIII. Hokusai's overige Prenten. XIV. Hokusai's boekjes. XII, 12 pp. 10 illustr.; XIII, 12 pp., 10 illustr.; XIV, 13 pp., 10 illust. Separate edition from Elseviers Geïllustreerd Maandschrift. (See JBG 34, III, 348 <sup>344</sup>; 35, III, 385 <sup>385</sup>; 36, III, 132 <sup>324</sup>.) — **307**) × J. E. L., An Introduction to the Special Exhibition of Japanese Art of the Ukiyo-é School. Boston Museum of Fine Arts Bulletin, Febr. 1914. (6 illustr.) — **308**) × R. L. Hobson und E. S. Morse, Chinese, Corean and Japanese potteries. Descriptive catalogue of loan exhibition of selected examples. The Chinese and Corean authenticated by R. L. Hobson and the Japanese by S. Morse. With ill. in colour and half-tone and with a report on early Chinese potteries, compiled from original sources by Rose Sickler Williams. New-York, Japan Society, 4°, pp. XI, 129. (27 plates.) — **309**) × Versteigerungen. — Versteigerungsberichte. Ostasiat. Zeitschr., vol. 2 3, 1913 14, pp. 497, 499—503, 1914/15, pp. 122 to 124, 273, 389. — **310**) × T. Möller, Chronique des Ventes. Bull. Soc. Franco Japonaise de Paris, no. 31 32, pp. 207—212. — **311**) × Ventes d'objets d'art de la Chine. Bull. Association Amicale Franco-Chinoise, vol. 6, pp. 124 to 130. (Treats also Japanese collections. Bibliography of the catalogues ibid. pp. 132—134.) — **312**) H. ten Kate, Ethno-psychologische Beobachtungen und

race; only the "relative frequency" be greater with Orientals (p. 644). He tries to prove his statements by general phenomena as well as by singular cases, speaking about love for animals and children, about the ideas of shame, beauty of body, religiousness, racial feeling ("Bushidō"), etc. His long experiences in five continents lead him to the conclusion, that, after all, very little changes can be wrought in the soul of a race, or a people (p. 662)<sup>313-316</sup>.—To his valuable researches, admirable especially for the abundant material from native literature investigated into, about several specialities of superstition in the Far East (last: see JBG 36, III, 134/135<sup>367</sup>), de Visser adds now an essay about the fire in general and the *ignes fatui* in special<sup>317</sup>). The Chinese views connected with the fire, which plays such an important part in Taoism and also in medicine, are proven by the respective passages in the classics, as in Yih-king, Chou-li and Liki; also in Li Shi-chen's Pen-ts'ao kang-muh (16<sup>th</sup> c.), praised as the standard work of natural science and medicine (e. g. Moxa-treatment, fiery needles, etc.). The part devoted to Japan is divided into fire-deities and fire-celebrations, and mainly based on passages from the earliest two chronicles: Kojiki and Nihongi, from the commentary to the Taihō-Code Ryō no gige (833), and from the collection of by-laws Engishiki (927), for the study of which as is emphasized, the writings of Satow, Chamberlain, Aston and Florenz prove to be of highest import. Especially mention be made of the valuable particulars about the fire-drill, sacred of old also in Japan, and about the "fire-walking" twice a year, a ceremony not to be considered an "ordeal," but a "solar ritual." An explanation of the fact, that the

---

Betrachtungen. Geist des Ostens, vol. 1, 1913/14, pp. 642—663. — **313**) × C. Dal-lago, Die Seele des fernen Ostens. Die Böse Sieben. Essays. Innsbruck, Brenner-Verlag. Reprint from the periodical "Brenner", s. JBG 34, III, 349<sup>363</sup>.) — **314**) × M. Ritzenthaler, Kulturelle Krisis im gegenwärtigen Japan. Konservative Monatsschr. pp. 891—896. — **315**) × G. H. Moule, The Spirit of Japan. United Council of Missionary Education, pp. 300, Sh. 2.— (Handbook for missionaries.) [[Internat. Review of Missions 3 (1914), p. 194.]] — **316**) × L. F. Choisy, Le Japon et les Japonais. Le Globe, Bulletin, vol. 53, pp. 106—110. (Observations about the people's character.) — **317**) M. W. de Visser, Fire and *ignes fatui* in China and Japan. Mitt. d. Sem. f. Oriental. Sprachen, Berlin; Abt. I: Ostasiatische Studien, vol. 17, pp. 1—97. — **318**) W. L. Hildburgh, Japanese popular magic connected with agriculture and trade. Transactions and Proceedings of the Japan



persons stepping across the glowing logs remain unhurt, is not given. The one third of the treatise dealing with the *ignes fatui*, gives first the views current in China, whence they were taken over and developed by the Japanese. They are supposed to come from the blood of warriors slain in the fight, which blood, sinking into the soil is considered as a vital force. The evil spirits of deceased appear as fire-balls, often bearing an enraged human face. Emperors and their messengers, also ordinary sailors, often see mysterious lights showing them the right way through the dark, supposed to be *Shintō*-deities; but some of these godly lights are looked upon as warnings of impending conflagration. The poets sing of *gluw*-worms as souls of the dead, while, more generally, the *ignes fatui* are supposed to bring evil, as connected with fox, marten, weasel and rat, also with the heron, the big spider, and the cuttle-fish.—Rich material about Japanese popular magic is also offered in a new contribution of the same author, who has treated more specially domestic magics before (s. JBG 31, III, 259<sup>359</sup>), while he now deals with that of out-door-life, especially of the agricultural (p. 24—41) and trading population (p. 41—62). In an appendix (p. 63—72) the preventives against fire and theft are spoken of. Numerous illustrations and exact references to literature for all statements not based on the author's own observation, increase the value of this essay which moreover always tries to elucidate if possible the real fundamental sense, often rather obscure.

Customs and habits. A very detailed description of all pertaining to the outfit of a Tokugawa warrior<sup>319</sup>), from the shirt to the mail-coat and helmet, is principally based on a popular Japanese book of arms, *Tanki Yoriaku*, with the subtitle *Hi-Ko-Ben* (= instructions about carrying arms), published first in 1735, from which also a great number of illustrations are taken, showing clearly in what manner the different parts of the armour are to be put on and off.—We also mention several chats about proper names<sup>320</sup>), pocket-instruments of Tokugawa and modern times<sup>321</sup>),

---

Society, London, vol. 12, pp. 21—83. (9 plates.) — **319**) M. Garbutt, Japanese armour from the inside. Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 11, pp. 133—185. (3 plates, 72 illustr.) — **320**) × J. Fujikawa, Japanische Personennamen. Geist des Ostens, vol. 2, pp. 162—165. — **321**) × J. Fujikawa,



about tea-ceremonies<sup>322</sup>), court-life<sup>323</sup>), old sign-boards and shop-advertisements<sup>324</sup>), about child-life<sup>325</sup>), and about the boys' festival<sup>326</sup>) and the girls' festival<sup>327</sup>).—From a booklet, "Nagasaki omiyage", meaning "Travelling souvenirs of Nagasaki", by Bunsai Isono Nobuharu (1847), the very opulent New Year's menu of the Dutch in Deshima is reproduced with remarks on their way of eating and on the respective illustration<sup>328</sup>).

Woman's question<sup>329-331</sup>).

Intellectual life. Several contributions to the question of education and instruction be mentioned first<sup>332-335</sup>).—How Japanese children learn the difficult characters of writing, is shown<sup>336</sup>) by literal translations from reading-books for different classes of school, some pictures from them illustrating the text.—Together with the writings on scientific life<sup>337-339</sup>) a study be mentioned on the development and scope of the model "Eastern Asiatic Department" of the Leipsic "Institute for Cultural and Uni-

---

Japanische Taschengeräte, Geist des Ostens, vol. 2, 1914/15, pp. 102—105. — **322**) × H. K. Heiland, Teezeremonien in Japan. Woche, vol. 16, no. 13. — **323**) × Het leven en de dames aan het Japansche hof. (Translated from English.) Wetensch. Bladen, pp. 453—466. — **324**) × J. D. C. van Dokkum, Oude Japansche uithangborden en winkelreclames. Huis oud en nieuw, vol. 12, pp. 47—61. — **325**) × Eliza R. Scidmore, Young Japan. National Geographic Magazin, vol. 26, pp. 36—38. (11 illustr.) — **326**) × Müller, Das Knabenfest. D. Japan-Post, vol. 13, 1914/15, p. 153. — **327**) × W. Müller, Japanisches Mädchenfest. D. Japan-Post, vol. 12, 1913/14, pp. 1400—1401. (Represents, together with no. 326, a short extract of the article mentioned in JBG. 34, III, 352<sup>378</sup>.) — **328**) E. Simon, Eine Neujahrsspeisekarte der Holländer auf Deshima. D. Japan-Post, vol. 12, 1913/14, pp. 1464—1465. — **329**) × M. Burton, The education of women in Japan. — **330**) × E. Rossen, Prostitution in Japan, Entwicklung und Stand. Dermatol. Wochenschr., vol. 58, pp. 254—263. — **331**) × Die Prostitution in Japan, insbesondere in Tokio. Sexual-Probleme, vol. 10, no. 4. — **332**) × A. Degenhardt, Der Moralunterricht in den japanischen Schulen. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Literatur u. f. Pädagogik, II. Abt., vol. 34, no. 7. [B. Wilhelm, Stimmen der Zeit 88 (1914/15), pp. 487—489.] — **333**) × E. Erdmannsdörffer, Japanische Schul- und Bildungsfragen. Vossische Ztg., Sunday supplement no. 24 to no. 296, 14. 6. 1914, pp. 185—187. — **334**) × K. Franke, Fortschritt der Schulhygiene in Japan. Prometheus, 25. ann., no. 1259 to 1260. — **335**) × H. K. Heiland, Japanisches Schulwesen. Die Woche, vol. 16, no. 5. — **336**) Mathilde Boyes, Japanische Lesebücher, Geist des Ostens, vol. 2, 1914/15, pp. 57—69. (6 illustr.) — **337**) × M. Anesaki, The professorship of Japanese Literature and Life at Harvard University. Its scope and work. 12°, pp. 16. (Inaugural speech.) — **338**) × J. Le Goff, Le Professeur H. Noguchi de l'Institut Rockefeller de New-York. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32. (The famous Japanese surgeon's life and work; with his portrait.) — **339**) × Nach-

versal History" (founded 1909) and on the "Seminary for Eastern Asiatic Culture and Language", attached to the former in 1913/14, and the pertaining library, especially considerable in Japanese literature<sup>340</sup>).—We also note several writings on mathematics<sup>341-344</sup>) —The two old libraries, Kanazawa, founded in 1316, and Ashikaga, probably of about the same time, are treated<sup>345</sup>).—A brief survey appreciates the Japanese department in the Hall of Culture of the Bugra (Exposition of Book-trade and Graphics) at Leipsic 1914<sup>346</sup>).—A chat about newspapers in Japan<sup>347</sup>), where the press has, like elsewhere, become an important factor, begins with some precursory signs, as certain official news-sheets, destined for circulation among the governmental bodies, and popular pamphlets. As first gazette-like paper is mentioned the short-lived "Batavia Shimbun" of 1861. But not before 1878 the first "Daily" is founded, "Mainichi Shimbun", yet in 1882 there appear already over a hundred papers, numbering at present 319. The author points out the close connection of the press with the political events of the last decades as well as with the rise of a public opinion which stands under the influence of the press. Especially interesting are also the reproductions of various newspapers, especially out of the earliest years<sup>348</sup>).

#### Anatomy and Hygienics<sup>349</sup>).

träglische Einweihung des Studentenheims in Tokio. Christliche Freiheit, vol. 30, no. 3. — **340**) A. Wedemeyer, Die ostasiatischen Studien in Leipzig. Akademische Rundschau, 1913/14, pp. 432—434. — **341**) × D. E. Smith and Y. Mikami, A history of Japanese mathematics. Chicago, Open Court Publ. Comp. pp. V, 288, \$ 3.—. (74 illustr.; after review by Wieleitner essentially the same material as in Mikami's work, treated in JBG 36, III, 136/137<sup>402</sup>, but improved by Smith's participation. [C. S. Jackson, Open Court 28 (1914), pp. 574—575 (commended); H. Wieleitner, Jahrb. Dtsch. Mathematiker-Vereinig. 23 (1914)<sup>2</sup>, pp. 111 to 112; H. B., Revue des Questions Scientifiques (Brussel) 26 (1914), pp. 251—253.]) — **342**) × Yoshio Mikami, Notes on the Native Japanese Mathematics. Second series. Archiv der Mathematik u. Physik, 3. series vol. 22, pp. 183—199. (Comp. JBG. 35, III, 389<sup>451</sup>.) — **343**) × Y. Mikami, The determinant theory of Seki Kôwa and subsequent commentaries and corrections. Isis (Gent), vol. 2, pp. 1—36. — **344**) × G. Wolff, Der mathematische Unterricht in Japan. Zeitschr. f. mathemat. u. naturwissenschaftl. Unterr., vol. 45, no. 6. — **345**) Ariel, Two libraries of old Japan. Japan Magazine, vol. 4, 1913/14, pp. 576—579. (Illustr.) — **346**) Nachod, Die Schrift-Entwicklung und das Buchwesen der Zentral- und ostasiatischen Kulturen, Division B, 2. Japan. Halle d. Kultur, pp. 54—59. (Official guide to the department: "History of Civilization" of the Bugra, Leipzig 1914.) — **347**) Setsuzo Sawada, Newspapers in Japan. Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. 11, pp. 187—208. (5 plates.) — **348**) × P. S. Rivetta, Giornalismo in Giappone. Nuova Antologia, vol. 253, pp. 208—228. — **349**) ×

### Geography.

The geographical doctor's dissertation of a Major of the General Staff <sup>350</sup>), in itself surely nothing ordinary, also proves if investigated into, as no common work, but, though some details may call forth objections, as a noteworthy scientific research, based upon thorough digesting of the matter together with considerable knowledge of the country and its inhabitants, won by personal study. It was, no doubt, a good idea, to represent, for a special—the geographical—branch, the gradual unveiling of the picture of so far-away a country, and especially the German part in this not only scientific, but also highly political, religious and economic task. May be that the old Greek axiom, set as a motto to the whole: "Father to everything is the War", will deter peaceful minds at the outset. And, in fact, as the title betrays, the author gives way to the temptation to digress from his well chosen scientific subject by the tendency to trace every effect back to martial causes. This tendency has not failed to lead, now and then, to rather daring hypotheses and still more daring conclusions. Thus the battle of Sekigahara (1600), is, according to the author, to have decided "that the seed of Christianity should be wholly eradicated and, for about 250 years, the country closed for any form of penetration, limiting geographical research to faintly touching the borders only" (p. 16—17). Whether, in reality, there were not a number of other causes, as e. g. the blending of Catholic mission and expansive politics equally fatal to the Church and the State of the Spanish-Portuguese Empire, furthermore: the Japanese tendency to selfpreservation that brought about in the end the recluding politic not intended at the outset? For it is a fact, that just the victor of Sekigahara, the first Tokugawa-Shōgun Ieyasu, for a long time after this battle, took all imaginable trouble to attract foreigners to his country, by granting them many a privilege, even to the Spaniards the permission of delineating the Japanese coasts in 1612; that he also asked in vain for Spanish miners from Mexico.

B. Adachi, Anatomie der Japaner. Zeitschr. f. Morphologie u. Anthropologie, vol. 18, pp. 227—240. — **350.** K. Haushofer, Der deutsche Anteil an der geographischen Erschließung Japans und des subjapanischen Erdraums, und deren Förderung durch den Einfluß von Krieg und Wehrpolitik. Also as a diss. of the phil. fak., Munich. Mitt. d. Geogr. Ges., München, vol. 9, pp. 1—110. (2 maps, 4 charts. Comp. no. 81.) [v. S., Geist des Ostens 2 (1914/15), pp. 107—109 (highly



His edict of 1614 banishes only the foreign priesthood, by no means the foreigners as a whole. The excluding politics mature no earlier than under the next 2 rulers, especially under Iemitsu, i. e. about 30 years after Sekigahara! It is true that the author reports, presumably from early erroneous and, any way not mentioned sources, that in 1621 the shutting of the country, in 1624 the banishing of the foreigners, in 1635 the unworthy concentration of the remaining Dutch in the islet of Deshima before Nagasaki were effected (p. 18—19). All this, however, contradicts the irreproachably proven facts: 1624 the relations to Spain only are just broken off, not to Portugal; 1635 it were not the Dutch, but the Portuguese that were confined to Deshima, while the Dutch had to move there from Hirado no earlier than in 1641, after the Portuguese had been entirely excluded in 1639, and then only, not in 1621, began the entire seclusion of Japan from all countries, except the Asiatic ones and the Netherlands. In spite of some such historical inaccuracies, not to be explained here in detail (e. g. p. 22—23 already 1119 and 1240 b. C. relations of the continent to K'yūshū, and further opening of Yezo and Ryūkyū; p. 25: Titsingh's "early death abroad", while he really died, 16 years after his return from Asia, in Paris at the age of 70, etc.), and in spite of a somewhat singular, rather stilted and not always clear style (s. p. 18: "Christenausschaffungsedikt") the dissertation, enthusiastic and genial, offers, especially in the chapters devoted to the last decades, a rich collection of material and observation of lasting value. The subject is at first locally and historically confined: as limits to the "subjapanese zone of influence", a word coined by the author, northern Korea and the "Manchurian Glacis" are set to the North and West, while the Haway group and Philippines form "Grenzmarkschatten" (shades of a border-mark) towards East and South (p. 2). A short chronological sketch outlines the growth of our knowledge of Japan from Marco Polo till Siebold, mostly a knowledge gathered "hearsay", then Siebold's life-work as first step to modern topography and cartography of Japan (chap. 3). The further progress of geographical research about Japan until our times is surveyed chiefly by means of the ample substance furnished year after year by Petermann's *Mitteilungen*, a thorough and diligent method, resulting in a very serviceable compendium of the



rather scattered material. Two further chapters treat the directions and tasks, resulting from the whole investigation for the German geography concerning Japan (chap. 7—8, p. 60—88), followed by “conclusion of the necessity of an increased geographical education for foreign service and army and a better organized mutual cooperation of politics and science” (chap. 9, p. 88—99). A brief summary (chap. 10, p. 99—100) sees in geography the preliminary condition for logical organized work abroad. Among the author’s many noteworthy thoughts recurs again and again the view that Germany’s interference at Shimonoseki was a deplorable mistake (p. 59). Appendix A brings a valuable “Index to the literature used” (p. 100—108). A number of maps help to illustrate the text though their reproduction lacks in clearness.—Maps have been published about: the theatre of war at Kiaochow<sup>351)</sup><sup>352)</sup>, Korea<sup>353)</sup>, Manchuria<sup>354)</sup>.—Here be added the numerous contributions to geology<sup>355—364)</sup>, on

commending; Nachod, PMPGA. 62 (1916)<sup>1)</sup>, pp. 108—109.] — **351)** × P. Langhans, Kriegsschauplatz in Ostasien. Kampf um Kiautschou. Gotha, Justus Perthes, M. 1.—. (1 : 5 000 000, 94—146° O., 21—53° N. 83,5 by 73 cm., coloured print. Supplementary maps: Eastern Asia, General map of the Japanese dominion in 1 : 26 000 000 and Government Kiautschou 1 : 666,666.) — **352)** × Map of Kiautschou 1 : 400,000. Plan of Tsingtau 1 : 40,000. Map of the Far East 1 : 7,500,000. The German Schutzgebiete 1 : 120 Mill. With explanatory text and statistics. Wien, G. Freytag u. Berndt, 66,5 × 35 cm., M.—85. — **353)** × Map of the Russian-Asiatic boundary districts, edited by the Kriegs-topograph. Abteil. des Russ.-Generalstabs. Sektion 16: Korea. New edition July 1913. (1 : 1,680,000 (1 Zoll = 40 Werst.)) [M. Friederichsen, PMPGA. 61 (1915 I, p. 282.)] — **354)** × Missionskort over Syd-Manchriet med Specialkort over Manchriet med omliggende Egne samt Korte oplysninger vedrorende D. M. S.s Missionsmark. Kopenhagen, 1913. (Map edited by the Danish Mission in southern Manchuria since 1896, 1 : 500,000, with explanatory text.) [H. Hertzberg, PMPGA. 61 (1915 I, p. 285.)] — **355)** × Beiträge zur Geologie Ostasiens und Australiens. Sammlungen des Geologischen Reichs-Museums in Leiden, new series, vol. 9, 1913/14, no. 3—4. — **356)** × W. Volz, Der ostasiatische Landstufenbau als Ausdruck oberflächlicher Zerrung. PMPGA., vol. 60 II, pp. 174—178. (Map, illustr.) — **357)** × Hidezo Simotamai, Die diluviale Eiszeit in Japan. Zeitschr. d. Ges. f. Erdkde. zu Berlin, pp. 56—59. — **358)** × Oseki, Die Eiszeit in den nordjapanischen Alpen. Geologische Rundschau, vol. 5, no. 5/6. [Geogr. Zeitschr. 20 (1914), pp. 642—643 (extract of the results).] — **359)** × H. Yabe, Ein neuer Ammonitenfund aus der Trigoniasandsteingruppe von Provinz Tosa. Science Reports Tōhoku Imp. Univ., Sendai. 2. Series (Geology), vol. 1, no. 5, pp. 71—74. (1 plate.) — **360)** × S. Kōzu, Riebeckite—bearing Soretite—trachyandesite and Its Allied Glassy Variety (Monchiquite) from Kozaki, Prov. Bungo, Japan. Science Reports Tōhoku Imp. Univ., Sendai. 2. Series (Geology), vol. 1, no. 5, pp. 75—81. (1 plate.) — **361)** × M. Oyu, On Some Occurrence of Andalusite in the Environs of Hitachi-mines. Science Reports Tōhoku Imp. Univ., Sendai. 2. Series (Geology), vol. 1, no. 5, pp. 85—95.

volcanism and seismology<sup>365-368</sup>). The disastrous eruptions of Sakurashima near Kagoshima (Jan. 1914) have, of course, been much discussed<sup>369-375</sup>).—Contemporary with this phenomenon was the formation of a new volcanic island near San Augustino in the "Volcano" or Iwō group (Bonin Islands), where a similar one had shown up and soon after disappeared in 1904<sup>376-378</sup>).—Mention be made here also of: coast-survey<sup>379</sup>), Japan current<sup>380</sup>), oceanic deeps<sup>381</sup>), floating islands<sup>382</sup>),

---

(4 plates.) — **362**) × Seitarō Suzuki and Take Sone, A Wind-Cave at Watarase, Japan. Science Reports Tōhoku Imp. Univ., Sendai. 1. Series, vol. 3, pp. 101 to 111. (3 plates.) — **363**) × S. W. Cushing, Coastal Plains and Block Mountains in Japan. Annals Assoc. of American Geographers, vol. 3, 1913, pp. 43—61. (Illustr.) — **364**) × Bilder aus der japanischen Alpenwelt. D. Rundschau f. Geographie, vol. 36, 1913/14, pp. 496—506. (Principally describing a visit to Fuji with 8 photos.) — **365**) × F. Omori, The Eruptions and Earthquakes of the Asama-yama II, III, IV. Bull. Imp. Earthquake Investigation Committee, vol. 6, pp. 149—226, 227—258, vol. 7, pp. 1—216, (Maps and plates. Art. 1: JBG. 35, III, 390<sup>470</sup>.) — **366**) × Vulkane in Japan. Geogr. Anzeiger, vol. 15, no. 2. — **367**) × E. Scheibener, Recent volcanic eruptions in Japan. Nature, vol. 92, no. 2308, pp. 589ff. [D. Japan-Post 13 (1914/15), pp. 257—258, "Die japanischen Vulkane".] — **368**) × O. H. Michel, Ein Erdbeben in Japan. Christliche Freiheit, vol. 30, no. 13. — **369**) × K. Nishio and I. Friedländer, Der verheerende Ausbruch des Vulkans Sakurajima im Süden der japanischen Insel Kiuschiu. PMPGA., vol. 60 I, pp. 132 to 133. (2 maps, 5 illustr.) — **370**) × Oseki, Der Vulkanausbruch auf Japan. Ges. f. Erdkunde, Berlin, pp. 151—153. (Illustration: Eruption of Sakurashima, with Kagoshima in the fore-ground.) — **371**) × N. Yamasaki, Der Ausbruch des Vulkans Sakurashima im Januar 1914. Ges. f. Erdkunde, Berlin, pp. 295—302. (1 illustr.) — **372**) × W. Gerbing, Der Ausbruch des Vulkans auf Sakurashima in Süd-japan am 11. Jan. 1914. Illustr. Ztg., vol. 139, no. 3682. — **373**) × F. Omori, The Sakura-Jima Eruptions and Earthquakes I (General account). Bull. Imperial Earthquake Investg. Comm., vol. 8, no. 1, pp. 34. (Map, illustr.) — **374**) × J. Ingram Bryan, The Sakurajima disaster. Japan Magazine, vol. 4, 1913/14, pp. 689 to 693. (Illustr.) — **375**) × F. A. Perret, Sakurashima. Rapporto preliminare per l'Istituto Vulcanologico sulla grande eruzione del vulcano Sakurashima, Gennaio-Aprile, 1914. Zeitschr. f. Vulkanologie, vol. 1, pp. 133—150. — **376**) × K. Oseki, Bildung einer vulkanischen Insel im Westpazifischen Ozean. Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde, Berlin, pp. 479—480. — **377**) × New Volcanic Island. Geographical Journal, vol. 44, pp. 316—317. (After a lecture based upon personal experience and delivered before the Australian Geographical Society by W. G. Vieth.) — **378**) × H. Simotamai, Ricomparsa di un' isola vulcanica nel Giappone. Boll. Soc. Geogr. Ital., Serie 5, vol. 3, pp. 443—444. (Appearing of a new island in the Iwōjima-Group, Jan. 1914.) — **379**) × Beiträge zur Küstenkunde: Miike kō (Japan). Bericht von Dampfer "Tübingen". Annalen d. Hydrographie, vol. 42, pp. 359—361. — **380**) × W. G. Reed, Japan current and climate of California. Journal of Geography, New-York, vol. 12/13, pp. 205—208. — **381**) × W. Krebs, Tiefenrätsel des fernsten Ostens. Die Erde, vol. 2, 1913/14, no. 6. — **382**) × On Mysterious Motions of the Floating Islands in Yamagata, Japan. Reported by a party of Summer excursionists, 1913. Science Reports Tōhoku Imp. Univ.,

formation of clouds<sup>383</sup>), floral geography<sup>384-389</sup>), and animal-geography<sup>390-395</sup>).

### Literature.

"Tsuredsuregusa", the peculiar collection of sketches by Kenkō (1283—1350; comp. JBG 36, III, 138/140<sup>450</sup>), so highly valued by the Japanese, is once more translated into English<sup>396</sup>), whilst an essay<sup>397</sup>), devoted to the same work, quotes and explains various passages from it.—An extract of Florenz' farewell-lecture before the Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens at Tōkyō is given in a detailed report<sup>398</sup>). Peasants, grocers, priests, daimyōs, servants (Kajiya) and gods are described as the chief typical characters of the medieval farce, which reaches its height between the 14<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries.—In 1774 appeared a Japanese book: Ikoku Kidan or tales of strange countries whose author signs as Yū-Kokushi, i. e. inhabitant of a valley. He describes the adventures of a man named Wasōbyōe, a subject taken up some

---

Sendai. 1. Series, vol. 3, pp. 43—63. (8 plates.) — **383**) × S. Wiedenhoff, Der tägliche Gang der Bewölkung in Japan. Diss. Berlin, pp. 111. (Illustr.) — **384**) × T. Makino, Observations on the flora of Japan (continuation). Bot. Mag. Tōkyō, vol. 27, 1913/14, pp. 1—5, 21—30, 150—154. (See JBG. 36, III, 137<sup>420</sup>.) — **385**) × Miyoshi, A Land of Pines. Japan Magazine, vol. 5, 1914/15, pp. 142—147. (Illustr.) — **386**) × Seiroku Honda, The Cryptomeria. Japan Magazine, vol. 5, 1914/15, pp. 74—79. (Illustr.) — **387**) × H. Shirasawa, Neue und wenig bekannte Picea- und Abiesarten in Japan. Mitt. d. Dendrolog. Ges., pp. 254ff. — **388**) × G. Koidzumi, Specilegium Betulacearum Japonicarum novarum vel minus cognitarum. Bot. Mag. Tōkyō, vol. 27, pp. 143—150. — **389**) × F. Lebowhl, Japanische Tetraxonida. I. Sigmatophora und II. Astrophora metastrosa. III. Euastrosa und IV. Sterrastrosa. Journal College of Science Imp. Univ. Tōkyō, vol. 35, art. 2 u. 5, art. 2 pp. 116, 9 plates, art. 5 pp. 70, 2 plates. — **390**) × J. Van Denburgh, Concerning certain Species of Reptiles and amphibians from China, Japan, the Loo Choo Islands, and Formosa. Proc. California Acad. Sc., vol. 3, pp. 187—258. — **391**) × Balß, Ostasiatische Decapoden II. Die Natantia und Reptantia. Beitr. z. Naturgesch. Ostasiens, hrsg. v. Doflein. Abh. Ak. München Mathem. phys. Klasse, 2. suppl.-vol., 10. essay. München, Franz, 4°, pp. 101, M. 5.— (1 plate, 50 illustr. in the text. See JBG. 36, III, 138<sup>432</sup>.) [[A. St., Lit. Zbl. 66 (1915), pp. 322—323.]] — **392**) × B. Parisi, I decapodi giapponesi del Museo di Milano. Società Italiana di Scienze Naturali, no. 2. — **393**) × Müller, Ein neuer japanischer Opilionide. Zoolog. Anzeiger, vol. 43, no. 2. — **394**) × Oshima, Zwei neue Termiten-Arten von Japan. Zoolog. Anzeiger, vol. 44, no. 7. (3 illustr.) — **395**) × Verhoeff, Ascosporeophoren aus Japan. Zoolog. Anzeiger, vol. 43, no. 8. (14 illustr.) — **396**) W. N. Porter, The Miscellany of a Japanese Priest. Being a Translation of Tsure-Zure Gusa. 12°, pp. 256, Sh. 21<sup>1</sup>/<sub>2</sub>. — **397**) H. H. Gowen, A Qoheth of the Far East. Open Court, vol. 28, pp. 257 to 272. — **398**. Die wichtigeren Charaktertypen der japanischen Komödie. D. Japan



30 years later by the famous novelist Bakin (1776—1848) under the title: *Musōbyōe Kochō Monogatari* (*Musōbyōe's dream-visions*). After Chamberlain's translations of the 1<sup>st</sup> and 6<sup>th</sup> of *Wasōbyōe's* travels into the land of everlasting life and into the giant's land (1879; *TASJ* 7, p. 287—313), appeared in 1913, in the "Nineteenth Century" a detailed presentation of all the 6 travels by W. Crewdson. It is after this article, that the plot of the book, reminding the reader of *Gulliver's Travels* by Swift (1726), is related<sup>399</sup>). At the end the possibility of the Japanese author's knowledge of *Gulliver* is discussed and added that, while Swift's work is partly a biting satire on the English life of his time, the Japanese book is mainly a "sermon" for the purpose of improving, entirely built up on Buddhist thinking.—An article on a Persian document, recovered in Japan<sup>399bis</sup>), which is based on a Japanese essay by Tōru Hanada "Nihon ni tsutawareru Persia-bun ni tsuite" (On a Persian document preserved in Japan) in "Shigaku Kenkyūkwaï koen shū" (vol. 3, 1909), does not, as perhaps from the title might be concluded, form a contribution to old relations between both countries, but treats only of a few verses. The document, dated 1217 (p. 661), is addressed by Kyōjō, "un poète de quelque talent" of the 13<sup>th</sup> century, to his friend Kōben ("le 'maître' Ben") in Japan. Kyōjō profits of the arrival of some Persians at the Chinese place Ts'üan-chou, for getting written by them two verses of poetry, which he sends to Kōben, believing probably that the writers were from India and in connection with a visit of the holy places of Buddhism in India, intended by both.—There are to be mentioned some works on poetry<sup>400-403</sup>), fairy-tales<sup>404-406</sup>), proverbs<sup>407</sup>), aphorisms<sup>408</sup>), and philology<sup>409</sup>).

---

Post, vol. 13, 1914/15, pp. 580—582. — **399**) Witte, Ein japanischer Jonathan Swift. *Zeitschr. f. Missionskde. u. Relig.-Wiss.*, vol. 29, pp. 206—217, 237—246. — **399bis**) N. Péri, Un document persan retrouvé au Japon. *Journal Asiatique*, 11. series, vol. 3, pp. 658—667. — **400**) × Yone Noguchi, *Spirit of Japanese Poetry*. London. — **401**) × Yone Noguchi, *Japanese poetry*. Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, vol. 12, pp. 85—109. — **402**) × E. A., *La Poésie Japonaise et les Poèmes de la Libellule*. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32. (Glorification of the collection of poems, translated into French by Judith Gautier.) — **403**) × Judith Gautier, *Poèmes de la Libellule*. Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 31/32, pp. 25—55. (Reprint of the poems, composed after a literal translation by the statesman Saionji, with pictures from the book (Paris 1885). — **404**) × K. Alberti, *Japanische Märchen*.



## Bibliography, handbooks and books of reference.

Bibliography<sup>410-412</sup>) (comp. no. 162/163).

Periodicals. The "Deutsche Japan-Post", founded April 1902 and having shown a favourable growth during the last years before the war, had to cease in Sept. 1914. Just before a German periodical for Japanese<sup>413</sup>), intending to further the understanding of special scientific literature, was founded. An introduction by Florenz sets forth its tasks and aims; as editors and collaborators are named professors of Tōkyō University and of the Kotogakkō.—A new illustrated scientific Orientalist magazine<sup>414</sup>) was published by the Paris Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, edited by Sénard, Barth, Chavannes et Cordier. Among the objects treated in the first volume (1913) Japan, however, is not contained.

Guide books. The hitherto indispensable English "Murray" (s. JBG 36, III, 143<sup>481</sup>) has received its American counterpart not only almost double in size, but also excellent in its contents<sup>415</sup>). The in-

Straubing, Cl. Attenkofer. (Illustr. by Tokikuni.) [[Martha Haushofer, Geist des Ostens II (1914/15), pp. 111—112 (meritorious, except the illustrations).]] — **405**) × Junghans, Der Fischerknabe Urashima. Türmer, 16. ann., no. 8. — **406**) × Momotaro oder das Pfirsichkind. Japanisches Märchen, translated by P. Kühnel. Geist des Ostens, vol. 1, 1913/14, pp. 687 to 690. (Giving also the various translations previously published.) — **407**) × Hiraku Sandaya, Von den japanischen Sprichwörtern. Geist des Ostens, vol. 2, pp. 158 to 162. (Comparison with similar German proverbs.) — **408**) × Sprüche japanischer Lebensweisheit. German by Frhr. v. Willisen. Geist des Ostens, vol. 2, pp. 309—311. — **409**) × P. S. Rivetta, Über die dem Anschein nach unregelmäßige Verdoppelung des n-Lautes in einigen japanischen Wörtern chinesischen Ursprungs. Mitt. des Sem. f. Oriental. Sprachen, Berlin, Part. I: Ostasiat. Studien, vol. 17, pp. 194—205. — **410**) × Ostasien und Oceanien. Orientalische Bibliographie, vol. 23/24, pp. 151—284. (Reports on the time from 1909—1910: Japan pp. 216—242, Korea pp. 214—216, Formosa pp. 255—258.) — **411**) × Bibliothèque Sino-Japonaise de M. Turettini de Genève. (Auction catalogue, Portier, Paris, 27./28. May 1914. 457 numbers.) — **412**) × Zeitschriftenschau — Bücherschau — Kataloge. Ostasiat. Zeitschr., vol. 2, 1913/14, pp. 490—498, vol. 3, 1914/15, pp. 116—122, 267—273, 383—389. — **413**) Deutsche Sprache. [[D. Japan-Post 12 (1913/14), p. 1280.]] — **414**) Mémoires concernant l'Asie Orientale (Inde, Asie Centrale, Extrême-Orient). Paris, Leroux, Gr. 2°. [[Forke, Ostasiat. Zeitschr. 3 (1914/15), p. 496.]] — **415**) T. P. Terry, Japanese Empire including Korea and Formosa with chapters on Manchuria, the Trans-Siberian Railway, and the chief ocean routes to Japan. A guidebook for travellers. London, Constable & Co., 12°, pp. CCLXXXIII, 799, Sh. 21.— (8 maps, 21 plans.) [[Transactions and Proceedings of the Japan Soc., London, 12 (1914), pp. 127—128 (serviceable notwithstanding many an objection to be raised against it); Nachod, PMPGA. 62 (1916) I, p. 110; Scottish Geogr. Magazine 29 (1914), pp. 441—442 (commended); H. L. Joly, Bull. Soc. Franco-Japonaise de Paris, no. 33 (1914), pp. 121—123

roduction takes up more than a quarter of the narrow lined book. Such a compendious preface may, perhaps, frighten at first sight. But upon setting about to read it, one must acknowledge how valuable just this detailed essay is, representing in itself—and that not only for travellers!—a reliable and rich reference-book, presumably surpassing in serviceableness many a more pretentious and less handy publication on Japan, as far as is possible to judge from off-hand tests. The content, divided into 18 parts and numerous subdivisions, treats principally the following subjects: language, geography, character and customs, architecture, religions, industrial and Fine Arts, literature, history, and works on Japan (in English only). The traveller's guide itself has the following main divisions: 1. The central Main Island (p. 1—241); 2. the northern Main Island (p. 243—326); 3. Yezo, Sachalin and the Kuril Islands (p. 327—364); 4. the western Main Island with Shikoku (p. 365 to 646); 5. Kyūshū (p. 647—692); 6. Korea (p. 693—760); 7. Formosa (p. 761—791). The copious contents including frequent quotations prove a sufficient familiarity with the rich literature on Japan, even with specialities, at least as far as published in English. The author, well equipped for his task by many years' experience and travelling in Japan, is circumspect in his judgement, does not lack good-humour in his tone, and keeps equally far from blind admiration and haughty contempt. As may be expected in treating so manysided a matter, the author, notwithstanding his great carefulness, was prone to make mistakes. In the historical skelets of the introduction (p. CCLXII—CCLXXVIII) as well as in the many historical articles interwoven in the text itself, some statements, confidently taken from the usual sources, do not correspond to the modern development of research, or provoke objections, as e. g. when, beside Kojiki and Nihongi, the "Nihon Gwaishi" is said to form the 3<sup>rd</sup> principal work on the history of Japan (p. CCLXIV). A little shocking appear blunders like the designation of "a Chinese doctor" (p. 575) for an Indian contemporary and disciple of Buddha, Vimalakirti, in Japanese: Yuima. But as a whole, the book may be warmly recommended.—A task, much wider still, is aimed at by an official great work<sup>416</sup>), prepared

(commended).] — **416**) An Official Guide to Eastern Asia Trans-Continental Connections between Europe and Asia. Prepared by the Imperial Japanese

by the Imperial Japanese Government Railways with cooperation of a whole staff of workers. Not limited to the territory of Japan alone, though enlarged so much already, for the first time it is tried here to treat in form of a guide-book the whole of Eastern Asia, inhabited by about one third of mankind, emphasizing the relations of world economics. After an introductory survey of the transcontinental connections centring in Eastern Asia, the first part deals with Manchuria and Korea. Two volumes are devoted to the own country, treated of course more in detail than the others, the 2<sup>nd</sup> comprising the South-Western and the 3<sup>d</sup> the North-Eastern half of Japan, the boundary line going from Nagoya north. The 4<sup>th</sup> volume is taken up by China, the remaining South of Eastern Asia unto the Dutch and French Indies and Siam having been reserved for another volume (not accessible to me as yet, but said to have appeared in 1917 under the title "East Indies", 549 pages, 26 maps, 63 ill.; 5 Yen). With undeniable skill, an enormous amount of material obtained at the various places themselves, is offered with especial consideration of economic and international questions of traffic. By using of small and smallest types the surabondant details collected could be pressed into the 4 booklets of a pocket-edition, probably even under shortening or omission of some remarkable facts. The ample introduction to each part (Manchuria I, p. 1—30; Chōsen I, p. 209—254; Japan II, p. I—CCIV; China IV, p. I—CXXIV) is a good hand-book in itself, treating: routes, post, telegraph and telephone; geography and history; habitations, dress, food, habits and customs, trade and industry, fine arts, religion, education, literature and language. The rather detailed treatment of arts, literature and religion supplements the partly somewhat scanty historical sketches. The guide-book proper follows in its divisions mostly the numerous rail-road-traces and water-routes, executed or planned. Welcome additions are the groups of words

---

Government Railways. Vol. I. Manchuria and Chōsen. II. South-Western Japan. III. North-Eastern Japan. IV. China. Yokohama, Kelly u. Walsh; New-York, Putnam Sons, 16°, I, 1913: pp. XII, LXXXVI, 350, Yen 7.—; II, 1914: pp. XII, CCIV, 370, Yen 5.—; III, 1914: pp. X, 488, Yen 5.—; IV. 1915: pp. XVIII, CXXIV, 414 (+ pp. 266a—d), Yen 7.—. (Vol. I: 19 maps, 95 illustr.; vol. II: 15 maps, 110 illustr.; vol. III: 25 maps, 70 illustr.; vol. IV: 23 maps, 172 illustr.) [[Vol. I: ÖMor. 40 (1914), p. 180 ("quite prominent"); vol. II u. III: Scharschmidt, Neuer Orient 2



or sentences in English, Russian, Chinese and Japanese (vol. I, p. 311—338; identical in vol. IV, p. 362—388) and in English and Japanese for the Japan volumes (vol. III, p. 459—470) and the abundant indices (vol. I, p. 339—350; II, p. 353—370, identical with vol. III, p. 471—488; IV, p. 389—414). Taken as a whole, the work proves to be a careful compilation, based on contributions of experts, and for those countries as yet unequalled in the richness of details. Regarding particulars, however, different objections arise, especially from the historical point of view. In the preface to the two volumes on Japan it is claimed: "... the compilers believe that exaggerated claims and opinions based on national egoism have been avoided, the greatest emphasis being laid on the exposition of spirit and the statement of facts as they are generally accepted by Japanese scholars. On the other hand, 'new' opinions advanced by critics have also been avoided, except such as have met with general acceptance". Nevertheless, all the legends of "Kojiki" and "Nihongi", even Jimmu's expeditions of subjugation, the pretended conquest of Korea by Empress Jingō-Kōgō and the entire official chronology of the first millennium of tradition, knowing no writing yet, are nearly throughout offered, just as taught in Japanese schools yet, as undoubted historical facts, in spite of the uncontradicted adjustments by native scholars as well as by foreigners, forming since long ago no more "new opinions", a method which may well shake the international traveller's confidence in the entire publication. Moreover the editors seem to have the tendency, in spite of the great number of undisputed virtues of the Japanese, to lessen or hide any facts or events of a painful or precarious nature. Else, how could the Taira Masakado Rebellion be called the "solitary instance in the long history of Japan of a subject trying to seize the Imperial Throne" (III, p. 300), considering e.g. the priest Dōkyō's attempt (year 769), which, though a failure in the end, had by no means been without prospects of success? It is just as surprising that, in spite of the visible endeavour to cultivate local recollections, in describing the Isle of Awaji (II, p. 131/132) the atrocious fate of the dethroned Emperor Junnin (or Haitei) is not mentioned, though he has been imprisoned there and died there in 765, most probably not a natural death. Striking seems the spelling of Tōkyo (III, p. 22 foll.)



instead of Tōkyō, all the more, as just the same syllable kyō, meaning capital, occurs, as usual, written kyō, with the long ō, in the name "Saikyō" = western capital (III, p. 43, 51). The portrait of the Japanese ambassador Hasekura, come to Europe in the company of the Franciscan monk Sotelo (not Sotero), has its place not in the Vatican (III, p. 333) but in the library-hall of the Palazzo Borghese in Rome. No difference of sex being usually made in Japanese, when speaking of persons, the translators of the contributions, being probably not very familiar with their matter, change empresses into emperors (Suiko II, p. 58; Genshō III, p. 234) and the princess-poet Nukada is spoken of as a prince (II, p. CLXXXIX). Many another mistake or carelessness, especially in the indices, shall not be mentioned. But very objectionable, just in a work otherwise so prominent, is the Bibliography which applies in common to Manchuria, Korea and Japan (III, p. 449 to 458) and lacks entirely for China, being utterly devoid of care and expertness. The places of publication are not mentioned, neither the fact, if the title belongs to a separate work or to an article in a periodical, and in which. Of periodicals are only given those of the Tōkyō Asiatic Society and the London Japan Society, but the former with no more than 20, the latter with just 3 volumes (p. 452), which corresponds with the state of about 1892 and 1895 respectively, while that of the Tōkyō German Society is not mentioned at all. Several books, however, as Chamberlain: Introduction . . . of Japanese Writing 1905 (p. 453) and Brinkley: Japan and China (p. 449 and 451) are inserted twice. Though there is a separate chapter on "Language" (p. 453) the part "Literature. Including Dictionaries" (p. 453—455) names not only Dictionaries like Hepburn, but also Grammars. Aside from many misprints and other corruptions (e. g. p. 451 Lord Redesdale, The Greater Mission to Japan, instead of "The Garter Mission", after the order brought over), also the quoting of titles in certain subdivisions shows, that the editors often did not know the quoted works. Thus we find: Simmons, Notes on Land Tenure . . . in Old Japan, 1891, in the division "Arts" (p. 457). Yet it must be praised that not only English books, but also some in French and German are considered, but, remarkable to say, among the latter mostly very insignificant ones; so under the heading: "General

Information" (p. 449): P. Meinhold: *Wie denken Sie über Japan?*—a stage farce, which however is not said there, of the collection „Vereintheater“, no. 144; or: H. Lhotsky, *Das japanische Bilderbuch mit Märchen*, 1913, or B. V. (instead of B. v.) Sydakoff: *Aus dem Reiche des Mikado und die asiatische Gefahr*, 1904. On the contrary, prominent names, as Siebold, Bälz, Rieß, are missing totally; Haas appears with just one badly defigured title of an essay: “H. Hass, *Die Kontempolative Schulen des japanischen Buddhisten*”, 1905 (p. 457); even his fundamental book on the History of Christianity in Japan is not mentioned. Florenz’ Text Edition is given as “*Nihongi* (German Translation) 3 vols. 1895—1897” (p. 451), though only the 3<sup>rd</sup> volume had appeared then (now in 2<sup>nd</sup> ed., 1903), which had been followed by the 1<sup>st</sup> vol. in 1901, while the 2<sup>nd</sup> has not been published yet. Also the selection of English works, even by Japanese, is to be blamed: Griffis is mentioned repeatedly, but his principal work: *The Mikado’s Empire*” (11 ed. till 1906) is not named, nor Hearn’s last and very important “*Japan, an attempt at interpretation*”, 1904, or the great posthume work of Fenollosa: “*Epochs of Chinese and Japanese Art*”, 1912. We also miss Asakawa’s fundamental research “*The early institutional life of Japan*”, 1903. Of Wenckstern’s “*Bibliography*” the first part, 1895, is named, however not the 2<sup>nd</sup> of 1907, while Cordier’s *Bibliotheca Japonica* 1912 is missing entirely. Murray’s *Guide* is mentioned from 1907, while the last edition appeared 1913.—<sup>417</sup>)

Reference Books <sup>418-420</sup> (comp. no. 235).

#### Works in Japanese language.

Prefatory remark. The reasons for the deplorable scantiness of this division have been repeatedly set forth in the JBG. The present report too can only attempt at a handy arrangement

---

(1918), pp. 386—388 (mostly commending). — **417**) × O. Goebel, *Über Sibirien nach Ostasien. Hendschels Luginsland*, vol. 43. Frankfurt a. M., Hendschel, pp. 168, M. 5.—. (2 maps, 3 profiles, 80 illustr.) |[LCBl. 65 (1914), p. 606; Meyer, *Japan und China* 4 (1913/14), p. 164 (warmly recommended); F. W., D. *Japan-Post* 13 (1914 15), pp. 121—122 (the same); H. Schmitthenner, *Geogr. Zeitschr.* 20 (1914), pp. 418 to 419.] — **418**) × *Japan Directory*, 1914. London, Routledge, Sh. 15.—. — **419**) × *Japan Yearbook* 1913/14. Published by Japan Gazette. London, Routledge, Sh. 5.—. — **420**) × *Directory and Chronicle for China, Japan, Corea, Indo-China etc.*, 1914.

of the material, of which, again, mostly but the titles were accessible. But even these deficient statements are considerably diminished, comprising scarcely the first half of 1914, because the Japanese scientific periodicals with the usual occidental translation of the table of contents, from which the titles of the articles could be drawn, did arrive no more, after the war broke out.

History. Prehistory and Archaeology <sup>421-427</sup>) (comp. no. 441-446).

General History <sup>428-431</sup>).

Provincial and Local History. Main Isle <sup>432</sup>).—Formosa (Taiwan) <sup>433-435</sup>); Hokkaidō (Ainu) <sup>436-440</sup>).—Korea (Chōsen) <sup>441-450</sup>).

Hongkong, Daily Press Office, pp. 1875, Sh. 30.— — **421**) × K. Shioda, On the Pre-historic People of Japan. *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 199—202. — **422**) × K. Hayashi, Notes on Sites and Relics of the Stone Age in the Province of Mino. *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 174—188. — **423**) × N. Ono, Account of a Trip through the Western Provinces of Japan. *Archaeological Notes from the Western Province of Japan* (San-in-dō). *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 67—72, 119—124. — **424**) × K. Hasebe, Human Tooth found in an Ancient Burial Mound at Ishigamiyama in the Province of Chikugo. *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 17—20. — **425**) × S. Kita, Über die Datierung alter Gräber. *Kōkōgaku Zasshi* (Archaeological Journal), vol. 4, April 1914. — **426**) × H. Matsumoto, Kojiki in der japanischen Volkskunde. *Shigaku Zasshi* (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 228—234. — **427**) × T. Takagi, Takama-no-hara- und Idsumo-Elemente in Susanowo-Mythen. *Shigaku Zasshi* (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 154—177, 322—346. — **428**) × Koji Ruken (Systemat. Samml. v. Urk. über alte Sitten u. Ereignisse), part. 23. Tōkyō, Tsukiji Kwappanjo. (Conclusion with general index and alphabet. register; see JBG. 33, III, 289<sup>630</sup>; 34, III, 360<sup>531</sup>. — **428** bis) × G. Uchida, Über das Geschlechtswesen im alten Japan. *Shigaku Zasshi* (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 732—747. (Map.) — **429**) × J. Makino, Zur Biographie des Prinzen Kanenaga. *Shigaku Zasshi* (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 629—639. (See JBG. 35, III, 399<sup>566</sup>.) — **430**) × H. Ikeuchi, Über Hideyoshis Politik gegen die Ausländer vor dem Kriege von Bunroku und die Entstehung dieses Krieges (conclusion). *Shigaku Zasshi* (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 59—74, 177—213. (See JBG. 36, III, 144<sup>508</sup>.) — **431**) × Tsuboi, Meiji Era and the Races of Japanese Dominions. *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 1—12. (About human races under Japanese rule in the Meiji time.) [Simon, D. Japan-Post 12 (1913/14), p. 1272.] — **432**) × S. Kida, Allerlei von den Adsuma-bito. *Shigaku Zasshi* (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 654 to 661. (Azuma-bito = Eastland people = inhabitants of the east of the main isle.) — **433**) × U. Mori, Notes on the Aborigines of Formosa. *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 54—60, 202—206. — **434**) × U. Mori, Mountain-Life of the Aborigines of Formosa. *Jinruigaku Kwai Zasshi* (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 146—153. — **435**) × Y. Sayama, Tradition on the



Religion. Shintōism<sup>451)</sup> <sup>452)</sup>; Buddhism<sup>453-457)</sup>.  
Army and Navy<sup>458)</sup>.

Trip to "Nyogoshima" or riding on Whale among the Aborigines of Formosa. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 117—119. — **436)** × I. Yoshida, On the Ainu Mythologies regarding a Hero. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 95—103. — **437)** × I. Yoshida, Personal Names among the Ainu. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 48—54, 188—198. — **438)** × S. Kōno, On some Utensils buried with the Dead among the Ainu. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 45—47. (Addendum by A. Yonezawa, *ibid.* pp. 142—144.) — **439)** × Ryuzo Torii, Notes on "Inao". Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 27—29. [(Simon, D. Japan-Post 12 (1913 14), pp. 1272—1273.)] — **440)** × T. Kida, Untersuchung über Gefangene (Ainu). Rekishi Chiri (Hist. and geogr.), vol. 23, no. 3. — **441)** × S. Yagi, Ancient Burial Mounds and Sluices discovered in Corea. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 135—141. (Sketcher.) — **442)** × Sekino, Grabstätte aus der Zeit des Reiches Kokuryō (Koma) in der Nähe von Heijō. Kenchiku Zasshi (Mag. for architecture), no. 326. — **443)** × S. Yagi, "Magatama" discovered in Corea. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 20—24. — **444)** × S. Yatsui, Über die Ruinen aus chinesischer Zeit in der Nähe von Ph्योंg-yang, Korea. Kōkogaku Zasshi (Archaeological Journal), vol. 4, April 1914. — **445)** × K. Shiratori, Über die alten koreanischen Städte Hwang-tu und Kue-nai. Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 424—447, 606—628. — **446)** × T. Ōta, Pit-dwellings in Corea. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 133 to 135. (Illustr.) — **447)** × N. Ōno, Origin of the Wooden Mile-Posts in Corea. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 32—34. — **448)** × H. Ikeuchi, Nochmalige Antwort an Herrn Kawai über die Schlacht bei Kai-tei-so. Shikagu Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 481—529. (2 charts. See JBG. 36, III, 145<sup>537</sup>, <sup>538</sup>.) — **449)** × H. Ikeuchi, Irrtümer in Angaben in Kuroda-Kafu, betreffs des Kriegsrates in Seoul und das Datum desselben. Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 346—367. — **450)** × M. Igari, Geschichte der koreanischen Wörterbücher. Kokugakuin Zasshi (Mag. of the Kokugakuin Institute), vol. 20, no. 2. — **451)** × Y. Deguchi, On "Kawayagami" or Latrine-God. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 29—32. (Addendum by K. Minakata, *ibid.* pp. 169—174.) [(Simon, D. Japan-Post 12 (1913 14), p. 1273.)] — **452)** × K. Yanagida, Japanese Folklores about the fresh water Snail (Paludina) as a Water-God. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 24—26. — **453)** × Kuroita, Der Glaube an die "Shi-tennō" (Vier Himmelskönige) in Japan. Bukkyō Shigaku (Researches about the history of Buddhism), vol. 3, 1913 14, no. 10, 11. — **454)** × Tachibana, Buddhistische Anschauung von Kumazawa Banzan (1619—1691). Tōa no Hikari (Light of the Far East), vol. 9, no. 3. — **455)** × K. Yanagita, Untersuchung über den haarigen Priester ("Ke-bōzu"). Kyōdo Kenkyū (Home Research), vol. 2, no. 1. — **456)** × Hoshino, Über den Rechtsstreit zwischen den Tempeln Kamo und Kifune. Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 407—424, 577—592, 769—795. — **457)** × Bukkyō Daijii (Wörterbuch des Buddhismus), hrsg. von Priestern des Hongwanji, vol. I. Tōkyō, pp. 1464, Yen 10.— (Planned are 3 vols and 1 register.) — **458)** × R. Numata, Bedeutung von Ano-Yaku im Festungsbauwesen. Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.),



Economics<sup>459-462</sup>).

Art. General<sup>463-468</sup>); Single branches: Sculpture<sup>469</sup>); Painting<sup>470-473</sup>); Art industry: Feather-decoration<sup>474</sup>), mirror<sup>475</sup>), swords<sup>476</sup>), foundery<sup>477-479</sup>), Netsuke<sup>480</sup>).

Civilization. Habits and customs<sup>481-486</sup>). Intellectual life<sup>487</sup>).

vol. 25, pp. 74—82. — **459**) × Tokugawa jidai shōgyō sōsho (Handelsgeschichte der Tokugawa-Zeit), vol. 3. Tōkyō, Kokusho Kwankōkai. (Private print.) — **460**) × S. Kayahara, Forschungen über den Handelsverkehr zwischen Japan und China in der Zeit der Juan-Dynastie. Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 297—322. — **461**) × S. Miura, Forschungen über die sog. Tenriuji-Bune (Japan. Handelsschiffe zum Verkehr mit China, 14. cent.). Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 1—40. — **462**) × T. Takagi, Japanische Mythologie in ihrem Verhältnis zum Ackerbau. Kyōdo Kenkyū (Home Research), vol. 2, no. 1. — **463**) × Bijutsu Shūyei (Meisterwerke der Kunst), no. 23 (Sesshū-number), 24. Tōkyō, Shimbi Shoin, 2°. (Contents detailed in Ostasiat. Zeitschr. 3 [1914/15], pp. 270, 386; see JBG. 36, III, 146<sup>568</sup>.) — **464**) × Gumpō Seigwan (Sammlung duftender Genüsse), published by S. Tajima, no. 5. Tōkyō, Geikaisha, 2°. (Contents detailed in Ostasiat. Zeitschr. 3 [1914/15], p. 270; see JBG. 36, III, 146<sup>569</sup>.) — **465**) × Hōryūji Okagami (Sammelwerk über Bauten u. Kunstschatze des Tempels Hōryūji, published by C. Itō, Y. Imaizumi a. o.). Tōkyō, Art School. Each number Yen 2.—. (Planned are 4 series of 12 numbers a year, with about 12 plates in 2° and 1 coloured wood-cut each.) [[Ostasiat. Zeitschr. 2 (1913/14), p. 505.] — **466**) × Kobori Enshū. An Illustrated Catalogue of Japanese Works of Art. 2°. (47 plates.) — **467**) × T. Iwai, Inschriften auf Monumenten in Kyōto, 9. Kōkogaku Zasshi (Archaeological Journal), vol. 4, March 1914. (See JBG. 36, III, 146<sup>573</sup>.) — **468**) × Sh. Kimura, Die Kunstschatze der Familie Li (Korea). Kotto Zasshi, May 1914, no. 71. — **469**) × G. Ono, Über das Bronzerelief der 1000 Buddha im Hasedera. Kōkogaku Zasshi (Archaeological Journal), vol. 4, May, June 1914, vol. 5, Oct. 1914. — **470**) × K. Sawamura, Wandgemälde. Kotto Zasshi, March 1914, no. 69. — **471**) × B. Iizuka, Kurze Geschichte der japanischen Porträtmalerei. Kōkogaku Zasshi (Archaeological Journal), vol. 5, Sept. 1914. — **472**) × N. Masaki, Über Ukioye. Kotto Zasshi, May 1914, no. 71. — **473**) × S. Kuwabara, Der japanische Farbendruck in Europa und Amerika. Kotto Zashi, May 1914, no. 71. — **474**) × S. Ōmura, Der Vogelfederschirm des Shōsōin. Kotto Zasshi, Jan. 1914, no. 67. — **475**) × K. Takashi, Der älteste japanische Spiegel mit Inschrift (in Sumida Hachimangu, Kii). Kōkogaku Zasshi (Archaeol. Journal), vol. 5, Oct. 1914. — **476**) × K. Honami, Nihontō (Japanese Swords). Tōkyō, Nihon Tō Kenkyūkai, pp. 800, Yen 3.—. — **477**) × H. Katori, Nihon Shukō Shikō (Sketch on the history of Japanese foundery). Tōkyō, Yen —. 50 — **478**) × H. Katori, Die Gießerfamilie Tachibi. Kōkogaku Zasshi (Archaeol. Journal), vol. 5, Sept. 1914. — **479**) × Chanoyu Kama Zuroku (Pictures of iron vessels for the Tea Ceremonial. Ed. by the Society of Founders. Tōkyō, Shūseidō. 2°, 30 plates, Yen 2.30. — **480**) × H. Takenouchi, Netsuke, 2. Kotto Zasshi (Journal of Lovers of Art), March 1914, no. 69. — **481**) × Y. Deguchi, Notes on Miscellaneous Customs (Continuation). Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 110—117. (See JBG. 36, III, 147<sup>597</sup>.) — **482**) × H. Sakurai, Die früheste Periode des japanischen Kostüms. Kōkogaku Zasshi (Archaeol. Journal), vol. 4, May, June 1914. — **483**) × Y. Deguchi. On some Japanese Words avoided

## Register (referring to the numbers).

- History*: General history; entire time 1-33, single epochs 34-127; provincial and local history 128-161.
- Religion*: General 162-169; Shintoism 169<sup>bis</sup>; Buddhism 170-175; Christianity 176-200.
- Law and Administration*: Constitutional law 201, 202; Legislation 203-211; Statistics 212-215; State Finances 216-220; Army and Navy 221-225.
- Economics* 226-257.
- Art*: General 258-274; Single branches 275-311.
- Civilization*: National character 312-318; Customs and habits 319-328; Woman's question 329-331; Intellectual life 332-348; Anatomy and Hygienics 349.
- Geography* 350-395.
- Literature* 396-409.
- Bibliography, handbooks and books of reference*: Bibliography 410-412; Periodicals 413, 414; Guide books 415-417; Reference books 418-420.
- Works in Japanese language*: History, Prehistory and Archaeology 421-427; General History 428-431; Provincial and Local History 432-450. Religion, Shintoism 451, 452; Buddhism 453-457. Army and Navy 458. Economics 459-462. Art, General 463-468; Single branches 469-480. Civilization, Habits and customs 481-486; Intellectual life 487.

on Particular Occasions. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 72-80. — **484**) × S. Sasaki, On some Local Customs in Tōnō in the Province of Rikuchū. Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 34-38. — **485**) × E. Kuriwa, Remarks on the "Wajinden". Jinruigaku Kwai Zasshi (J. Anthr. Soc., Tōkyō), vol. 29, pp. 60-67, 153-159. — **486**) × K. Nakamura, Chinesische Einflüsse auf japanische Kultur in neueren Zeiten. Shigaku Zasshi (Zeitschr. f. Geschichtswiss.), vol. 25, pp. 125-154, 265-296, 448-481, 835 to 870. — **487**) × T. Fujioka, Untersuchung über die Bibliothek von Kanazawa. Gakkō Kyōiku (Schools and Instructions), no. 2.

## O. NACHOD

Translated into English  
by Adele Luxenberg (Leipzig).

---

The "*Asia major*" is issued every quarter of the year and each number will contain about 200 pages of reading matter, with many illustrations.

It may be subscribed through all booksellers or the undermentioned.

The subscription is £ 3.0.0. per annum.

Single numbers to be had at 20/.

Rates for approved advertisements may be had from

The Publisher  
"**Asia major**"

---

All who favour us with contributions to "*Asia major*" are requested to write clearly.

All manuscripts and books to be reviewed should be addressed to "The Editor of *Asia major*", 5, Inselstraße, Leipzig.

Reproductions from this quarterly without the permission of the Editor are forbidden.

---

# PROBSTHAIN AND COMPANY.

Oriental Publishers and Booksellers,

41, Great Russell Street, London, W. C. 1

---

## Probsthain's Oriental Series:

CHU-HSI. — The Philosophy of Human Nature. Translated from the Chinese with Full Commentary and a Large Introduction on the Sung Philosophers, by J. P. Bruce, M. A. Chu Hsi (A. D. 1130 — 1200) is the most eminent of the later Chinese Philosophers, and the great critic and expositor of the ethical writing of Confucius. The Biography and Commentary on his teachings is of great value. In preparation.

BRUCE (J. Percy). — An Introduction to the Philosophy of Chu Hsi and the Sung School. In preparation.

A BRIEF HISTORY OF EARLY CHINESE PHILOSOPHY, by D. T. Suzuki, Tokyo University. Cr. 8vo, pp. 206. 8 s. 6d.

THE I-LI: The Chinese Classic of Ceremonial. Translated from the Chinese, with a Commentary, by the Rev. J. Steele, M. A., D. Lit., 2 vols. illustrated. 30 s.

---

HIRTH Fr. — Native Sources for the History of Chinese Pictorial Art, Translated by Agnes E. Meyer, 8vo., pp. 26. 3 s. 6d.

SAUSSURE (L. de). — Origines de l'Astronomie Chinoise. Roy. 8vo. 1921. 30 s.

SAUSSURE (L. de). — l' Horométrie et le Système cosmologique des Chinois. 4 to, pp. 18, with 22 illustrations, 1919. 2 s. 6d.

VITALE (Baron G.) — Chinese Folklore: Pekingese Rhymes, first collected and edited, with Notes and English Translation, 8vo. pp. xvii, 220. Peking, 1896. 25 s.

VITALE (Baron G.) — Chinese Merry Tales, collected and edited in Chinese: a First Reading Book for Students of Colloquial Chinese, Second Edition, 8vo. pp. viii, 118. Peking, 1908. 15 s.

LANNING (G). — Old Forces in New China: an effort to exhibit the fundamental relationships of China and the West in their true light. 8vo, pp. x, 408, with a new Map showing the Natural Resources of China. Cloth. 1912. 12 s. 6d.



# PROBSTHAIN AND COMPANY.

Oriental Publishers and Booksellers.

41, Great Russell Street, London W. C. 1.

---

THE MASNAVI, by Jalulu 'd-din Rumi, Book II. Translated from the Persian into prose with a commentary of 2664 notes, by **Prof. C. E. Wilson**, 2 vols. pp. xix-332, 448 8vo., cloth, 1910 (Vols. III & IV of Probsthain's Oriental Series). 30 s.

This is one of the most scholarly Oriental works ever published. It is of great value to students of Philosophy, Theosophy, Sufiism, Folklore and Comparative Religion.

HAFT PAIKAR, The Seven Portraits, or The Adventures of King Bahram and his Seven Queens, by Nizami. Translated from the Persian with Commentary by **Prof. C. E. Wilson**, (Vols. XII & XIII of Probsthain's Oriental Series). In preparation.

ESSAYS: INDIAN AND ISLAMIC, by S. Khuda Bukhsh, Cr. 8vo, pp. 295, 1911. (Vol. V of Probsthain's Oriental Series). 8 s. 6 d.

BACTRIA, the History of a Forgotten Empire, by H. G. Rawlinson, Cr. 8vo. pp. xxiii, 168, with 2 maps and 5 plates, 1912. 10 s. 6 d.

---

BANNERJE, G. N.: — Hellenism in Ancient India, 8vo, pp. 344, cloth, 1921. 15 s.  
An interesting study of the interaction of influence between Ancient Greece and India in art, literature, philosophy and religion.

KHUDA BUKHSH, S.: — The Orient under the Caliphs, 8vo, pp. 463, cloth, 1920. 16 s.

Translation from Von Kremer's Culturgeschichte des Orients. Treating of the rise of the Chaliphate, and dealing with its social, political, administrative and legal aspects.

THE MAHABHARATA. — Translated into English prose from the Sanskrit by P. C. Roy. Vol. I. Adi Parva. 18 s.

Other vols. in course of preparation.

JOURNAL OF THE BURMA RESEARCH SOCIETY. Vols. I to XI, 8vo, 1911—21. Price per volume 22 s. 6 d.

It is astounding that this valuable Journal has so long been withheld from circulation amongst Libraries, Museums and Students. The Journal covers a wide field on a thorough, scholarly basis: — Archaeology, Philology, Epigraphy, Art, History, Buddhism, Folklore, Astronomy, Literature in Burmese and Pali with Translations. The Journal is enriched by numerous Plates and Illustrations.

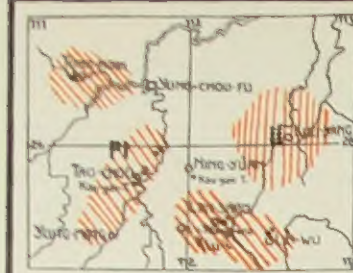
GETTY RESEARCH INSTITUTE



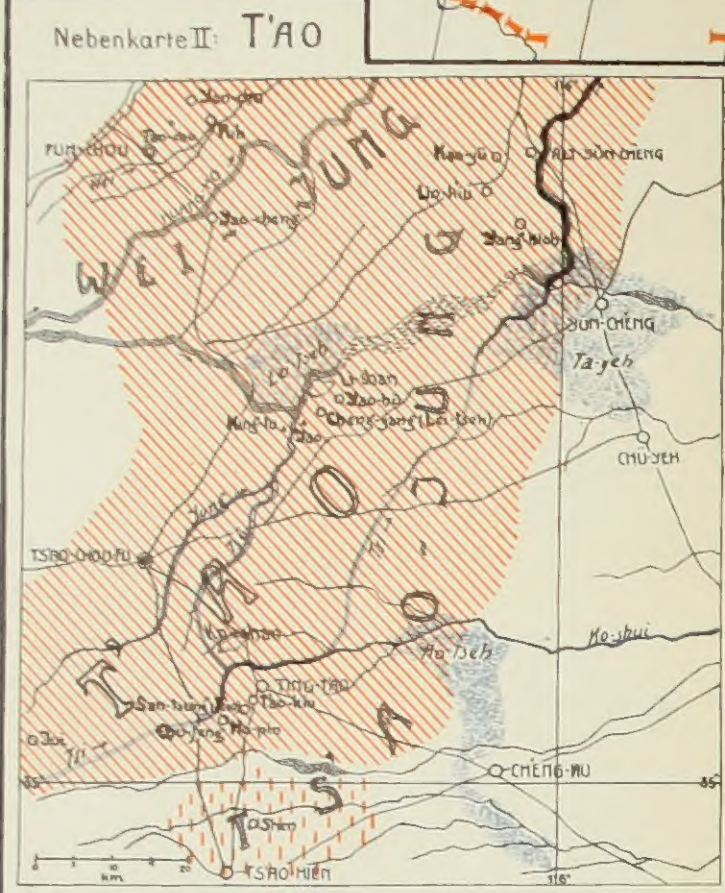
3 3125 01421 6523







Nebenkarte I: TAO



Nebenkarte II: TAO



Nebenkarte I: Die Reichsmitt (Ki-wei)



KARTE ZUR GESCHICHTE  
DER KAISER  
YAO, SHUN u. YÜ  
von  
A. WEDEMEYER  
und G. Haloun.

Maßstab:  
1:100,000  
1:200,000  
1:500,000  
1:1,000,000  
1:2,000,000  
1:5,000,000  
1:10,000,000  
1:20,000,000  
1:50,000,000  
1:100,000,000  
1:200,000,000  
1:500,000,000  
1:1,000,000,000

Die im Yü-kung erwähnten Gewässer  
Transportwege und die 9 Berg-  
straßen des Yü sind blau gezeichnet  
Hua-Bergnamen, HO-NAN-FU, TSIN-YUN, moderne Orts-  
namen, \* Tempel des Yao, \* Tempel des Shun  
† Tempel des Yü  
Grenzen der gegenwärtigen Provinzen.

ERLÄUTERUNG

- Geschlecht KIANG
- YAO und seine Söhne
- SHUN " " "
- KUN und YÜ
- Sippe SHEN
- SAN-MIAO u. Verwandte von YAO zu Lehen
- von SHUN ausgetane von YÜ Gebiete
- Reich SHU

Grenzen der 9 Gauschaften (chou)



